ZNAK

MIESIĘCZNIK

81

KRAKÓW
ROK XIII MARZEC (3) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p.
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 27. II. 1961 Druk ukończono w kwietniu 1961
Format A-5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 10
Zam. nr 100 27. II. 1961 Nakład 7.000+350 egz. K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XIII Nr 81 (3)

Marzec 1961
KRAKÓW

Pewien alpinista, zapytany dlaczego „chodzi po górach", odpowiedział z namysłem lecz krótko: Bo są. Materiały, które czytelnik znajdzie w tym numerze, zamieściliśmy w „Znaku" z tej samej prostej racji, że s ą — że rzeczy tego formatu czy kalibru intelektualnego są, powstały.

Wielki format umysłu i pióra profesora Henryka Elzenberga za mało jest niestety znany szerszemu ogółowi w Polsce. Fragmenty „Dzienników", *które nam zechciał udostępnić, ukazują tego świetnego humanistę od strony nieznanej dotąd i tym, którzy śledzą jego twórczość naukową, a zwłaszcza filozoficzną.*

Weterani wśród czytelników „Znaku" na pewno pamiętają esej o Gandhim pióra Henryka Elzenberga, chyba najgłębsze studium, jakie po śmierci Gandhiego ukazało się w polskim języku.

Karol Ludwik Koniński także, jak sądzimy, pamiętny jest czytelnikom „Znaku", gdzie po raz pierwszy ukazały się fragmenty z „Nox atra", *z* „Ex labiryntho". *Niepublikowany dotąd szkic tego przedwcześnie zmarłego myśliciela, który zamieszczamy, choć jest rzeczą niedokończoną, reprezentuje w pełnym blasku jego myśl trudną, szlachetną, buntującą się przeciw wszelkiej nierzetelności, a zarazem niestrudzenie kontrolującą samą siebie.*

Kontynuując tematykę, której poświęcony był numer styczniowy, drukujemy rozdział z książki czołowego współczesnego przedstawiciela teologii moralnej Häringa, zatytułowany „Teologiczna cnota wiary".

MIECZYSŁAW GOGACZ

MYŚLI O DRODZE KRZYŻOWEJ

Zaskakuje i zdumiewa fakt, że w drodze krzyżowej Chrystusa można odczytać bardzo wyraźnie także całą ascetykę, całą więc drogę krzyżową człowieka, prawdy dotyczące wychowania religijnego, po prostu trudną sprawę uświęcenia, program i sposób życia z Bogiem.

Chrystus skazany na śmierć. Można to odczytać w ten sposób, że Chrystusowi Bóg zleca zadanie. I człowiekowi Bóg zleca sprawę do załatwienia, włączając go przez chrzest do Ciała Mistycznego. Chrystus bierze zaraz krzyż na ramiona. Chrystus więc podejmuje zadanie.

A potem Chrystus pod krzyżem upada.

Tych, którzy odbywają autentyczną drogę krzyżową w Jerozolimie, uderza naturalna kolejność stacji. Pałac Piłata był za murami. Chrystus tam został skazany, obarczony krzyżem i stamtąd szedł w kierunku Kalwarii. Z terenu pałacu Chrystus przeszedł na teren miasta przez bramę w murze otaczającym Jerozolimę. Brama wprowadzała do miasta po kilku stopniach w dół z położonego wyżej niż miasto pałacu. I Chrystus upadł. Pociągany, popychany. Do tej bramy, do najdalszego punktu dostępnego dla ludzi nie związanych z pałacem Piłata, przyszła Matka. Przybiegła pocieszyć i towarzyszyć Synowi w męce. Gdy Chrystus przeszedł bramę, nastąpiło spotkanie. Matka patrzyła na pierwszy upadek pod krzyżem.

Nie umiemy załatwiać spraw Bożych. Nie chcemy ich załatwiać. A to jest grzech. Człowiek upada. I zaraz pojawia się Matka. Od początku drogi. I w momencie najtrudniejszym. Jest, aby pomóc powstać. Aby pomóc dźwigać. Chrystus dla nas przewidział pomoc swej Matki. Nam Ją dał pod Krzyżem. I może dlatego przy pierwszym upadku nie przyjmuje Jej pomocy. Przyjmuje pomoc Cyre-

nejczyka. Przyjmuje naszą pomoc. Pomoc upadającego człowieka. Jak pomóc Ci, Panie? Jak załatwić sprawę, którą mi zleciłeś? I jaka to jest sprawa?

Chrystus daje odpowiedź w stacji Weroniki. Weronika ociera twarz Chrystusa. Umęczone, zniekształcone Oblicze. Ocierając twarz zniekształconą Weronika odsłania prawdziwą twarz Chrystusa. Wiem, Panie. Odsłaniać Oblicze Twoje w duszy ludzkiej. To jest ta sprawa, którą dałeś mi do załatwienia. Grzech zasłania w duszy ludzkiej Twoje Oblicze. Mówisz to wyraźnie obrazem następnej stacji. Chrystus drugi raz upada. Znowu grzech. I Chrystus mówi: „Nie płaczcie nade mną, lecz nad sobą i nad innymi ludźmi". Tym wyjaśnieniem Chrystus wciąga człowieka w swe plany. I w swoją mękę.

Niewiasty płaczą smucąc się cierpieniem swego znajomego, kogoś bardzo bliskiego, kochanego. Chrystus przyjmuje ten wyraz współczucia i odpowiada dopuszczeniem niewiast do spraw uświęcenia. Mękę spowodował grzech. Grzech można likwidować żalem. Chrystus zachęca niewiasty, by przeżyły żal z powodu własnych grzechów i grzechów innych ludzi. Żal przywraca obecność Boga. Żal przywróci im Chrystusa. Jest przecież znakiem miłości. Jest także jej skutkiem. Chrystus prosząc o żal za winy odwołuje się więc do miłości, którą niewiasty składały Bogu. Chrystus wysoko ocenia i uznaje miłość tych niewiast. Chrystus więc w każdym człowieku wysoko ocenia miłość do Boga. Może zapraszać do żalu, ponieważ jest miłość. To zaproszenie jest łaską żalu. I łaską miłości.

Grzech jest wydarzeniem najstraszniejszym. W Ogrójcu Chrystus przeżył mękę, którą wywołał w nim grzech, mękę, którą grzech powinien wywołać w każdej zresztą duszy ludzkiej, kochającej Boga.

Chrystus kocha Ojca. Kocha Go tak, że bierze na siebie grzechy świata, by usunąć to, co sprawia ból Ojcu. Jest niewinny i jednocześnie realnie obciążony naszymi winami. Między Ojcem i Synem w jakiś sposób stanęły grzechy. I oddzielają. Cierpienie nie do pojęcia. Chrystus jak gdyby zostaje przez grzech odsunięty od Ojca, z Którym w Trójcy jest jednością. To odsunięcie sprawia mękę konania, mękę utraty.

Gdybyż człowiek tak ogromnie cierpiał, gdy pojawi się grzech. Gdybyż odejście od Boga było cierpieniem nie do zniesienia, ponad siły. I Chrystus właśnie udzielając łaski żalu — zaleca żal. A więc działanie, sposób powrotu do Boga razem z Bogiem. Wiemy, że liczą się powroty. Taki jest rytm dojrzewania duchowego.

Ciągle powracać. I trwać przy Bogu. Być razem. Idziemy razem. I znowu trzeci upadek pod krzyżem.

Cóż może zrobić człowiek zupełnie słaby i całkowicie niezdolny do wytrwania? Wspomóż nas, Boże! Jak odsłaniać Twoje Oblicze w ludzkich duszach, skoro zniekształcone jest w mojej duszy? Nie jestem zdolny bez Ciebie nawet kroku postąpić.

Rozumiem, że mam odsłaniać Twe oblicze w swej duszy i w duszach innych ludzi. Ale wreszcie rozumiem także, że nie ja mam to robić. „Żyję ja, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus". To Ty masz odsłaniać swą Twarz w mej duszy moją wolą. Ty sam. Ty bowiem dźwigasz krzyż. Cyrenejczyk tylko pomaga. Ja mam tylko pomagać. I nie mogę Cię zastąpić.

Jakże to proste, że zasadniczą pracę w człowieku wykonuje Łaska. Łaski udziela sam Chrystus. Zasadniczą sprawą jest Łaska w duszy ludzkiej. Wprowadzać, dopuszczać Łaskę. To jest właśnie ta sprawa, którą mam Bogu załatwić w tym życiu. I na tym chyba polega odsłanianie oblicza Bożego w duszy.

Pracą najwłaściwszą, bezpośrednim odsłanianiem Najświętszej Twarzy jest udzielanie Łaski. Uzasadnia się tu i rysuje niezwykle mocno rola kapłaństwa. W porządku ascetyki świetne rozwiązanie trudnej sprawy pominięcia wszystkiego, co nie jest Bogiem. I pominięcia siebie. W imieniu Chrystusa udziela się sakramentów. W Jego imieniu składa się Ofiarę. Nawet modlitwa jest modlitwą Kościoła, a nie osobistą sprawą kapłana. Doskonały sposób zniknięcia. „Żyję ja, już nie ja". Jest wszędzie Chrystus. „Ja umniejszam się, on rośnie". Boży kształt mej duszy. Aby jednak to odsłonięcie było całkowite, Chrystus prowadzi do następnej stacji.

Najtrudniejsze i prawie ponad siły jest doświadczenie odebrania czci. Wiemy, że trzeba duszę swą stracić, by ją pozyskać. Trzeba pominąć siebie całkowicie. Któż jednak potrafi to przeżyć. Żołnierze zdzierają szaty z Chrystusa. A to znaczy dla Żydów, że Chrystus zostaje pozbawiony czci. Ukochany Syn Matki wzgardzony. Sąd orzeka, że jest złoczyńcą. Sąd odbiera Mu prawa obywatelskie i odbiera Mu prawo do szacunku. Nic nie zostało. Zerwany kontakt społeczny. Tylko najwierniejsi mimo wszystko zostają kochając brata, nawet złoczyńcę. Doświadczenie nie do pojęcia. Utracić cześć, szacunek, zaufanie. I zgodzić się, by na serio moi bliscy i znajomi odeszli ode mnie, ponieważ nie zasługuję na szacunek, zwykłą ludzką uwagę. I wszyscy sądzą, że rzeczywiście popełniłem zarzucane mi przestępstwa. Wszystkie okoliczności są przeciw mnie. I ja sam jestem przeciw sobie. Franciszek z Asyżu nazywał to największą radością. Już wtedy nic nie zostaje. Nawet i mnie nie ma. Jest

tylko wciąż miłość i Ty, mój Boże, Który znasz sprawę od wewnątrz. Pozostawiasz jednak człowieka w tym opuszczeniu. Następuje przybicie do krzyża. A Ty nie dopuszczasz kochających osób. Następuje konanie na krzyżu. A Ty zapytujesz Ojca, czemu nas opuścił. Chrystus przybity do krzyża. Chrystus na krzyżu umiera.

Stacja konania na krzyżu jest stacją utraty wszystkiego. Dokonał się trud wybrania tylko Boga.

Znamy boleść, która spada na człowieka, gdy umiera ktoś najbardziej kochany. Gdy traci się rzecz ogromnej wartości. Gdy umiera Syn. Gdy Bóg opuszcza człowieka z powodu grzechu. Wali się wszystko, w co człowiek wierzył i co kochał. Zostaje pustka. Nie ma nic z tego, co człowiek posiadał. Jest tylko Bóg, który posiada człowieka.

I taki program stawia Bóg człowiekowi. Umrzeć. Odejść od wszystkiego, co człowiek kocha. Zostawić wszystko, porzucić. Aby odnaleźć Boga. Aby pozostać tylko przy Bogu. Czasem trzeba odrywać od siebie w sposób bardzo bolesny to, co się kocha. I serce krwawi, jak u Augustyna. Czasem trzeba długich lat, by umarło, uschło i odpadło z duszy, jak u Hieronima, to czego człowiek nie chce. A czasem trzeba, jak Antoni, znosić mękę obecności tego, co nie jest Bogiem. Lub trzeba mieć tyle ufności, ile jej miał Franciszek z Asyżu, który tak bezradnie rzucił się na krzak róży, gdy nie mógł odejść od tego, co nie jest Bogiem. Bóg wzruszony chyba jego bezradnością i bezwzględnością odebrał, jak mówi legenda, kolce różom rosnącym w pobliżu Porcjunkuli.

Jakże łatwe jednak mimo wszystko jest wychowanie siebie dla życia Bożego. Po prostu chcę tylko Boga. Łatwo poznaję, co mam robić i czego pragnąć. Pytam, czy ta rzecz, która staje przede mną, jest Bogiem. Nie? A więc jej nie chcę. Chcę tylko Boga. Lecz ta postawa wymaga już ogromnie mocnej miłości. I tęsknoty, która nie dopuści do rozstania. To już zresztą jest sytuacja po stacji trzeciego upadku. Tu już Chrystus umiera. Tu człowiek już stracił siebie. Już tylko jest Chrystus, który przejął naszą miłość.

I wreszcie Matka odzyskuje Syna. Stacja zdjęcia z krzyża. Odzyskuje resztę człowieka. Do tego jedynie ma prawo. Do pamiątki po Synu. Zwłoki przecież są tylko pamiątką po człowieku. Chrystus prowadzi swą Matkę po drodze ogromnie ciężkiej. Matka także rozpoznaje swe zadanie. Staje przy Synu. Cierpi z nim. Jest jednak jak gdyby odsunięta. I musi porzucić to, co kocha. Otrzymuje zwłoki. A całą jej miłość Syn rezerwuje dla Ojca. I Maria idzie tą drogą. Obecna jest przy Synu tylko modlitwą, składaną Trójcy.

I jest przy nas. Idzie z nami po drodze krzyżowej. Jest niewiastą ze stacji płaczących niewiast. I ją na równi z innymi Chrystus zaprosił do przeżycia żalu, przybliżającego Boga i dającego wiedzę o miłości.

My także tylko niewiele mamy prawa do tego, co nie jest Bogiem. Mamy prawo tylko zarządzać oddaną nam w opiekę Bożą własnością. Mamy tylko załatwić zleconą nam przez Boga sprawę. A dla siebie otrzymujemy zwłoki: oderwaną i martwą część serca, uschnięty przedmiot naszej miłości, jeżeli nie był Bogiem. Ze względu na Boga nie zasilaliśmy go miłością, aby całą miłość można było oddać Bogu. Zachować i oddać.

Oddanie miłości jest śmiercią, grobem, a jednocześnie zmartwychwstaniem. Nie należy zachować sobie nawet miłości do Boga. Chrystus prowadzi więc nas do stacji grobu. Oddajemy wszystko. I zaraz w tym akcie otrzymujemy miłość. Otrzymanie miłości jest aktem zjednoczenia. Z miłością przychodzi Bóg. I czyni mieszkanie. I zaczyna się życie. Jest ono inne, nowe, to, do którego szliśmy, „Do Boga, który uwesela młodość". A całkowicie pełne życie z Bogiem jest dopiero po drugiej stronie bariery.

Życie ludzkie musi przebiegać drogą krzyżową. Nie ma innej drogi. Tą drogą szedł Chrystus i bezpośrednio z tej drogi odszedł do Ojca. Tylko więc na tej drodze ocali się miłość i doniesie do rąk Boga. Bóg ją podejmuje. A po chwili ostatniej to równa się życiu chwały, składanej na wieki Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu.

Mieczysław Gogacz

KAROL LUDWIK KONIŃSKI

O WOLNOŚCI MYŚLI

NOTA O AUTORZE

Kiedy Redakcja „Znaku" zaproponowała mi napisanie krótkiego wstępu, w pierwszym odruchu odmówiłam. Bałam się, że nie sprostam zadaniu. Jeśli jednak zdecydowałam się na to, to kierowana dobrą wolą, by w słowach bardzo prostych podać kilka faktów znanych mi dobrze z opowiadania mego męża czy następnie bezpośrednio widzianych i słyszanych przeze mnie — a przez nie zbliżyć Czytelnikowi atmosferę jego ciężkich zmagań o Boga.

K. L. Koniński wychowany był przez ojca swego, bezwzględnego ateistę-intelektualistę, w wielkiej prawości i uczciwości, jako też rzetelności umysłowej, ale zupełnie areligijnie. Były wprawdzie w domu pewne tradycje obrzędów, przez matkę zachowywane, ale raczej nikłe. Konsekwentnie postępując, ojciec dzieci swych nie chrzcił. Dopiero kiedy najstarszy z nich (właśnie Karol Ludwik) szedł do szkoły średniej, która wymagała metryki wyznaniowej, wszyscy razem zostali ochrzczeni. Jak czysto formalnie został potraktowany ten obrzęd, świadczy choćby fakt, że dziad i baba kościelni byli chrzestnymi dzieci. Ale, jak K. L. Koniński opowiadał, chrzest zrobił na nim „głębokie i niezatarte wrażenie". Może stamtąd właśnie wywodziło się jego wielkie uczulenie na liturgię, na piękno i powagę obrzędu, który znał i cenił.

Szkoła średnia a z nią obowiązkowa nauka religii naraziła dziecko, a potem dorastającego chłopca na ciężkie konflikty moralne, kiedy musiał wybierać pomiędzy autorytetem ojca a nakazami księdza. Ojciec np. zakazywał spowiedzi, uczestniczenia w nabożeństwach, ksiądz je nakazywał. Ale przy całym wielkim respekcie dla ojca coś już wtedy w chłopcu nurtowało i przechylało się ku religii, by w wieku dojrzałym skrystalizować się ostatecznie i wyrazić słowami: „odrzuciłem bezwzględnie ateizm", wiele razy potem powtarzanymi.

Tak więc ta droga ku wierze nie była drogą łatwą. Nie była łatwą ani na tle epoki jego młodości, ani na tle najbliższego mu środowiska. Zdobywana była przy silnym oporze człowieka, którego prawość i autorytet umysłowy bardzo cenił. Do końca życia ojca ci dwaj ludzie, stojący w tych sprawach na dwóch biegunowo różnych stanowiskach, toczyli ze sobą niekończące się dyskusje, starając się wzajemnie przekonać. W największym zaś skrócie wzajemny ich stosunek tak się wyrażał: Ojciec mówił: „Jestem zadowolony z rozwoju umysłowego mego syna, gdyby nie ta mrzonka religijna". Zaś syn: „Mój ojciec to nieprzeciętna indywidualność. Jednego mu brak: Boga".

Jestem najdalsza od sugestii, że refleksy tych dyskusji wyraziły się następnie w dociekaniach K. L. Konińskiego — na to ten umysł był zbyt dojrzały i samodzielny. Ale nie ulega dla mnie wątpliwości, że spotęgowały one czujność i dociekliwość w tych zagadnieniach. „Oto choćby mię i zabił, przecię w Nim będę ufał; wszakże dróg moich przed obliczem Jego będę bronił".

K. L. Koniński będąc człowiekiem religijnym, uznającym konieczność organizacji religijnej czuł się silnie związany z Kościołem katolickim, o którym się kiedyś wyraził, że jest to „Kościół chrześcijaństwa bodajże najbardziej syntetycznego". To też aż do końca włączał się żywo w jego obrzędy. Ortodoksja katolicka na wiele oporów i wątpliwości K. L. Konińskiego na pewno znajduje odpowiedź. Ale myślę, że tak „Szkic dyskursu o religii" jak w dużo większym stopniu rozważania filozoficzno-religijne, „Nox atra" i „Ex labiryntho", pozostaną wstrząsającym dokumentem walki o Boga, walki człowieka, który w ciężkim trudzie, wbrew pewnym oporom umysłu, wbrew złu, którego istnienie nie zawsze umiał wytłumaczyć, docierał do Boga. Bo Boga czuł i świadectwa Jego obecności w świecie widział.

Stefania Konińska

OD REDAKCJI

Pomimo, że „Dyskurs o religii" K. L. Konińskiego jest pracą zaledwie naszkicowaną i nigdy niedokończoną, zdecydowaliśmy się ze względu na jej wartość oddać do rąk czytelnikom jej najistotniejszy i najbardziej zwarty fragment (jest to koniec zachowanego rękopisu).

Okazją do tego apelu (zatytułowanego przez nas O wolności myśli), *skierowanego do katolików i wymie-*

rzonego zwłaszcza przeciw pewnym ciasnym postawom katolickim, była poruszona we wstępnej części „Dyskursu" sprawa interpretacji Pisma św. Dzisiejsza biblistyka wyjaśniła i usunęła szereg trudności, z którymi zmagał się rzetelny aż do skrupulatności umysł Konińskiego. Koniński atakuje przede wszystkim przeszłość: Galileusza skazano za nieprawowierność na podstawie takiej interpretacji Starego Testamentu, której dzisiaj nikt już nie podtrzymuje. Niemniej stawia także postulaty na przyszłość.

W momencie kiedy powstały te karty, przeszkody dzielące Konińskiego od Kościoła były już raczej nieporozumieniem niż nieprzebytą barierą.

Wolność nauki katolickiej współczesnej, w pewnych przynajmniej dziedzinach, ta swoboda, pewność siebie i śmiałość, z jaką współczesny uczony i myśliciel katolicki podejmuje i rozważa tyle zagadnień, swoboda, pewność siebie i śmiałość, które nowożytnemu badaczowi katolickiemu szeroko rozwierają drzwi do czytelników i słuchaczy naukowo usposobionych — są to zdobycze nie myśli dogmatycznej, ale zdobycze ducha nauki na dogmatyce; te rzeczy tak cenne, nie wewnątrz dogmatyki się rozwinęły, ale z zewnątrz na niej zostały wymuszone — i to ciężkim kosztem, z iluż ofiarami w ludziach. Dopóki katolik tego nie uzna i nie przyzna odpowiedzialnie, a to w poczuciu odpowiedzialności dziejowej, póki się nie oczyści z ostatnich śladów dziejowego pasożytnictwa, dopóty nie będzie stał lojalnie i szczerze na stanowisku tej moralności humanistycznej, która jest ową krainą wspólnych wartości, w której się spotkać może i porozumiewać z religią oficjalną człowiek nowożytny, który wyszedł naprzeciw religii, w poszukiwaniu i spodziewaniu znaków Boga w Kościele.

Wdzięczność dziejowa jest jednym z przykazań moralności humanistycznej w jej nowożytnym rozwoju; zdajemy sobie dziś bardzo dobrze sprawę, jak dalece wszystko, cokolwiek cennego dla nas zastajemy tu na świecie w momencie naszych narodzin, jest darem ludzkich pokoleń niezliczonych; jak dalece wszystko, co nas osłania przed przyrodą i innymi ludźmi, co nam służy do przyjemności i do pracy, jest produktem wszechludzkiego Organizmu Pracy; jak dalece wszystko, co nam naszą godność człowieczą nadaje i zabezpiecza, zostało wyrobione i wywalczone niezliczoną

masą heroizmu i ofiary. Oprzeć wychowanie młodzieży na nauce historii, w najszerszym tego wyrazu zakresie, wpoić w nią wdzięczność dla pokoleń minionych, które się dla nas dzisiejszych zasługiwały — byłoby to niechybnie wychowanie rzetelnie humanistyczne.

Nie ulega wątpliwości, że wdzięczność dziejowa z różnych względów, które się tu na razie pominie, należy się i katolicyzmowi; nikt bezstronnie a historycznie myślący nie waży się zaprzeczyć temu; żeby tylko ten jeden wzgląd tu podać; czym byłby między barbarzyńcami, między książętami-analfabetami i wojownikami brutalami, człowiek myślący, filozof, zagłębiający się w subtelne zagadnienia ontologii i logiki, gdyby go wówczas nie była chroniła i ponad barbarzyńców wynosiła duchowna suknia, kasztel kościelny, dobrobyt Kościoła, instytucja Kościoła, mistyczny mir Kościoła? Człowiek tak niepraktyczny, jak myśliciel, w ogóle nie mógłby się był w tym praktycznym na wskroś świecie ludowego prymitywu, na filozofa rozwinąć; na taki luksus, jak niepraktyczne, czysto teoretyczne myślenie, epoka barbarzyńska mogła sobie była pozwolić tylko i jedynie dzięki Kościołowi, który taką, anormalną jak na owe czasy jednostkę, wprowadził w krąg bezpieczny swego groźnego *Sacrum*; tłum barbarzyński nie rozumiał, nie mógł i nie próbował zrozumieć, co tam stoi w tych księgach, nad którymi pochylają się ci wyjątkowi ludzie, bez miecza u boku i wolni od pracy przy karczowaniu lasów; ale ten tłum miał święty lęk przed książką i przed uczonym, bo ta księga była zaczarowana przez Kościół, a uczony był księdzem. Oto jeden przynajmniej ze względów, za które się katolicyzmowi wdzięczność dziejowa należy od umysłowia: iż człowiekowi książki, człowiekowi bezutylitarnej pracy umysłowej, klerkowi, intelektualiście, inteligentowi, nadał ten, w oczach prymitywnego, utylitarnie myślącego tłumu, mir, którego resztki jeszcze dziś go chronią, dziś, w epoce nowo następującego utylitarnego barbarzyństwa. Ale ta zasługa Kościoła nie unicestwia faktu, że nowożytna wolność nauki została nie przezeń wyrobiona, ale na nim do dziś dnia, jeszcze nie w pełni, wywalczona. I jeżeli wolność nauki jest wartością wysoką, to wysoka należy się cześć wszystkim jej wywalczycielom. Bez zgody na tym punkcie, nie ma zgody między moralnością kościelną a moralnością nowożytnego człowieka, człowieka, który umie być dziejowo wdzięcznym.

Czy w istocie wolność nauki — tj. wolność od wszelkich względów pozanaukowych — jest wysoką wartością? Wartością tak wysoką, iżby się godziło dla niej poświęcać, skoro tak wypadnie, war-

tości, jakie daje bezsporne i niezachwiane panowanie dogmatu? Nie jest to kwestia do pominięcia, owszem kwestia znowuż bardzo ważna, albowiem wartości dogmatu, lub raczej: psychiki dogmatycznej, są również bezsprzeczne i wysokie.

Nauka jest w zasadzie bezgraniczna; każda nowa wiadomość wywołuje nowe pytania; nie ma prawdy naukowej, która by była zamknięta, gotowa i skończona — prócz prawd ściśle faktycznych, tych, które już nic, albo jeszcze nic nie znaczą, prawd o faktach przypadkowych, oderwanych od organizmu, czy organizmów, przyczynowości świata; bitwa pod Grunwaldem odbyła się dnia 15. VII. 1410 r.; oto fakt, który chyba na zawsze pozostanie prawdziwy; tu nauka osiągnęła swoją granicę — dorównała w tym punkcie rzeczywistości — żeby użyć tu scholastycznej formuły prawdy: „Dorównanie umysłu i rzeczy", *adaequatio rei et intellectus*; nie tylko owa data bitwy jest prawdziwą, lecz i zajmującą nie jest kwestia dlaczego akurat 15-go, a nie 13-go lub 14-go do bitwy przyszło; nie ma tu miejsca na żadne „dlaczego?"; takich prawd faktycznych a kontyngentnych, prawd zamkniętych, jest niezmiernie wiele; ale te prawdy, powtórzmy, nie są znaczące, czyli nie ukazują się umysłowi, poza danym faktem, żarysy żadnych nowych do badań związków. Ale jest i niezmiernie wiele prawd, które coś znaczą, a mianowicie znaczą coś innego jeszcze, na coś innego poza danym faktem wskazują, jako na jego przyczynowe podłoże i otoczenie, jeszcze nie znane; to są prawdy niezamknięte i nieprzypadkowe, do których rzuca się umysł badacza po ustaleniu prawd zamkniętych. I zdaje się, że rzeczywistość na wieki wieków będzie dostarczała nauce materiału do badań bez końca i bez granicy, wiekuiście przed ścigającym ją umysłem Człowieka zapadając się w studnię mroczną, bez dna. Owszem, nie tylko „zdaje się" iż tak będzie, ale na pewno tak będzie, gdyż tak wynika ze samego ustroju naszego myślenia — a kto wie, może i ustroju Rzeczywistości, przynajmniej o tyle, o ile umysłem ją ścigamy, by się z nią dorównać.

Znam rzecz, jeżeli znam przynajmniej jedną cechę rzeczy; któż wie, czy ilość cech rzeczy nie jest nieskończona? A jeżeli nie jest nieskończona aktualnie, czy nie jest nieskończona temporalnie — czy nowe nie narastają w nas cechy? Wszak wiemy, że świat zmienia się nieustannie, i gdyby nawet dały się poznać i wyliczyć jakieś typy cech, czy tam cechy pierwotne, to jednak potok wiekuistej zmiany wytwarza nowe wciąż mieszanki i zespół cech pierwotnych, nowe wciąż cechy wtórne. Niech A, B, C będą jakieś pierwotne cechy wszechrzeczy, które się umysłowi udało wydzielić i wyliczyć; cóż z tego, kiedy A.B (A zmieszane z B) wy-

twarza cechę wtórną D_1,B.C, cechę wtórną D_2 itd.; ale teraz już cechy wtórne D_1 i D_2, zespolone z A,B,C, — AB, AC, BC, oraz między sobą, wytworzą cechy wtórne drugiego rzędu, E_1, E_2, E_3 itd.; ilość kombinacji rośnie nieskończenie; niech A,B,C, będą trzema barwami czystymi; mieszając je między sobą, a następnie mieszając je z otrzymanymi odcieniami i tak dalej, będziemy otrzymywali odcienie coraz nowe — i nigdy tej zabawie kresu być nie może. Przyjmijmy, że Rzeczywistość nie toleruje wszystkich możliwych do teoretycznego pomyślenia zespołów cech, że więc ilość rzeczy do poznania jest skończona teoretycznie; ale zachodzi inny szkopuł: umysł — niech to będzie Umysł, jakaś myśl powszechna, zbiorowa myśl wszystkich możliwych istot poznających — płynie razem ze wszystkimi innymi rzeczami po wielkiej, bez ujścia, rzece Zmian; a zmieniając się sam, zmienia również znaki oddziaływania rzeczy na siebie, czyli zmienia subiektywnie cechy; nie dosyć, że można dowolnie i nieograniczenie mieszać wszystkie barwy, lecz, co gorsze, i w oczach się mieni, i coraz nowe powstają odcienie subiektywne, ponad miarę odcieni otrzymanych obiektywnie; jest to bezmiar w drugiej potędze. Nawet więcej w czystej teorii umysł i to jakiś fantastyczny Umysł powszechny, nie zdoła dogonić Rzeczywistości; cóż dopiero w praktyce umysł ludzki, zamknięty w pułapce kilkudziesięciu lat żywota, mijających w oka mgnieniu, ba nawet umysł ludzkości, okajdaniony czasem, który jest dany tej ziemi, przestrzenią, którą z tej ziemi nawet przy fantastycznie potężnych narzędziach będzie można oglądnąć i zbadać? A co potem, kiedy już nikogo z nas nie będzie? A co przedtem, kiedy nikogo z nas nie było? Wszak faktem jest żelaznym, żeśmy się zaczęli, że był czas, kiedy nas nie było — i że wszystkie nasze macki w przeszłość wyciągnięte, po jej śladach w teraźniejszości, gdzieś utykają; a któż nam zaręczy, że świat w przeszłości zmieniał się z tą pewną regularnością, z jaką się dziś zmienia, że same zgoła, tzw. prawa przyrody — i historii, jeśli są takie — nie ulegają jakimś zmianom? W tym wypadku przeszłość, a zwłaszcza przeszłość daleka, jest dla umysłu naszego na zawsze hermetycznie zamknięta; ale pomińmy już to przypuszczenie niebezpieczne; umysł naukowy zakłada stałość praw przyrody, regularność jej zmienności, a założenie to, na zbadanym dotąd wycinku świata, okazuje się raczej słusznym i płodnym; niech więc przeszłość da się „retrospektywnie przewidzieć", i niech historia świata da się kiedyś opowiedzieć od jakiegoś momentu; ale co dalej, co przedtem? Umysł nie przestanie pytać jak dziecko: „a z czego to zrobione?' Tu już nauka kończy się, zaczyna

się metafizyka; nauka opuszcza ręce, nie dosięgłszy uciekającego dna. Ale to wszystko w przypuszczeniu, że nauce udało się już dotrzeć do „początku świata" badalnego naukowo i dotrzeć do zbadalnego naukowo materiału, z którego świat jest zrobiony; to jednak przypuszczenie jest fikcyjne i ze względu na to, że przy każdym poszerzeniu się naszego umysłu, Umysłu powszechnego, zawsze będzie czyhać pytanie: Czego byśmy dowiedzieli się, jakie nieznane dotąd cechy rzeczy poznalibyśmy, gdyby się nasza zdolność poznawcza jeszcze dalej rozszerzyła? Czy poza siebie oglądamy się, ku początkom, czy przed siebie spoglądamy, w przyszłość, tu i tam, wiekuiście oczekuje nas *inadaequatio rei et intellectus*, niedorównanie myślą rzeczywistości, brak prawdy; a im większe nadzieje dla Umysłu, w czasie pracującego, tym groźniejszy cień beznadziei kładzie się od umysłu na świat — im jaśniej tu, w kręgu zdobytej wiedzy, tym ciemniej poza tym horyzontem. Umysł jest w pętach swej własnej mocy. Umysł o milionkroć większej mocy znajduje milionkroć więcej materiału do pytań, które są, na razie przynajmniej, bez odpowiedzi: każda zdobyta przez umysł prawda znacząca o świecie, ma prócz zawartości ustalonej zawartość prowizoryczną.

Ten tragizm pracy naukowej umysłu, bynajmniej uczonego, o ile jest uczonym tylko, nie martwi; samaż praca naukowa, ze swymi zdobyczami co dzień uzyskiwanymi, ze swymi co dzień się rozwierającymi nowymi horyzontami, ze swą dyscypliną i metodą, które wymagają ciągłego napięcia uwagi i codziennego wysiłku — zbyt potężnie absorbuje umysł uczonego i zbyt intensywne daje mu zadowolenie z niejałowego trudu, aby miał czas i ochotę martwić się o rzeczy ostateczne. Uczony żyje zamknięty w działaniu, a życie w działaniu ma swoiste swoje poczucie bezpieczeństwa wobec parcia metafizycznego niepokoju. Człowiek w białym płaszczu i okularach, na tle swej pracowni, opancerzony swymi dziełami i tytułami naukowymi, innym, lecz i sam sobie, wydaje się czymś, czemu żadna metafizyka nie jest potrzebna.

Inaczej myśliciel metafizyczny, czy będzie nim zawodowy filozof, czy dziecko lub prosty człowiek, atakowany przez wszystkie, metodycznie lub naiwnie pojmowane „przeklęte kwestie", które się zowią, razem wzięte, metafizyką. Dla niego tragizm zdolności poznawania, która wzmagając się, dostarcza sobie coraz więcej niepoznanego dotąd materiału, tak, iż umysł nigdy doścignąć nie może zapadającej się w bezdna nieznane Rzeczywistości — dla niego ten tragizm może się okazać „tragizmem" właśnie w całej pełni przerażającego sensu tego słowa. I łatwo może się w umyśle tak przerażonym zalęgnąć nieufność wobec samegoż pojęcia Rzeczywistości:

a może Rzeczywistości wcale nie ma? A może umysł nie idzie naprzeciw czemuś, z czym by się miał dorównać? Może to wszystko, co rzekomo zdobywa i osiąga, są tylko własne jego wyroby, pomysły, fikcje, majaki? Może cała praca wiekowa umysłu jest tylko jego senną grą? Co prawda, przeciw sceptycyzmowi świadczy potężnie a niedobrowolnie przyjęta, owszem jakby mu z zewnątrz, od rzeczy, narzucona regularność tej rzekomej kapryśnej gry; umysł występuje rzeczom naprzeciw uzbrojony w sieć swej własnej prawidłowości, a rzeczy, nie zawsze, ale często dają się, jakby chętnie i skoro, w sieć tę chwytać. Umysł więc naukowy bynajmniej nie czuje się sceptycznie bezbronny wobec Rzeczywistości; przynajmniej jakieś jej fragmenty stawiają mu opór — istnieją więc rzeczywiście — ale stawiają umysłowi opór nie tak niezłomny, aby umysł nie mógł zwycięstwami się radować i szczycić. Uczony nie jest sceptykiem i jest realistą ontologicznym, gdyż praca jego zamyka jego umysłowość we fragmentarycznych obrębach Rzeczywistości.

Natomiast umysł filozoficzny — czy to będzie, powtórzmy, umysł wielkiego myśliciela, czy medytującego prostaczka — tym się odznacza, iż pragnie i pożąda wiedzy o całości — poza każdym horyzontem zamkniętym dziedzin specjalnych dostrzega lub przynajmniej głucho, myśleniem swym, precyzyjnym lub mętnym, przeczuwa coraz nowe i coraz dalsze, niedościgłe obszary Rzeczywistości. Ale taka gonitwa bez tchu musi mieć przynajmniej jakieś postoje spokojne. Rzeczywistość ucieka wciąż przed myślą, coraz nowe stawiającą pytajniki: „Dlaczego, skąd, dokąd, z czego?", ucieka w przeszłość, w przyszłość, w głąb teraźniejszości; a ta wiekuista ucieczka Rzeczywistości przed umysłem człowieka, proteuszowe jej igry, ironia przemian, niecierpliwią umysł filozoficznie, czyli może raczej: metafizycznie usposobiony nie tylko ze względu na nienasyconą ciekawość; to czucie i przeświadczenie, że Rzeczywistość jest w ostateczności niepochwytna, jak byś długo żył, jak by ludzkość długo żyła, jakim byś był geniuszem lub zgoła aniołem — przeświadczenie to i to czucie zawisają złowrogo nad nadzieją (niezmiernie ważniejszą niż nadzieja nasycenia ciekawości), że jest „sens bytu", nad tęsknotą, żądzą, pragnieniem, aby Rzeczywistość rozwijała i spełniała doskonale te wątłe i niedoskonałe zarysy, projekty, zalążki wartości, którymi serce nasze żyje i trzyma się. Jeśli Rzeczywistość jest dla umysłu niezgłębiona, to możliwe jest i bynajmniej nie nieprawdopodobne, że spełnione zostaną zaledwie strzępy i okruchy, lub zgoła nic z tego, o czym serce nasze niezłomną i żarliwą żywi myśl, iż powinno się spełnić, wszystko, w całości, doskonale. Krótko: Rzeczywistość nieograniczenie po-

znawalna, czyli, co na jedno wychodzi, Rzeczywistość ostatecznie niepoznawalna nie gwarantuje trwania i rozwoju wartości. Dlatego to „niespokojne jest serce nasze", żeby tu sparafrazować sławne słowo św. Augustyna, dopóki nie spocznie w pewności nieugiętej, że jest osiągalne dla umysłu dno Rzeczywistości — i że to dno jest dobre, wartościom naszym głębokim i nieodpartym doskonale adekwatne; a takie dno Rzeczywistości — to jest Bóg.

Boga obiecuje, istnienia Jego broni teoretycznie dogmatyka (teodycea), wiary w istnienie Boga broni praktycznie Kościół — (w rodzajowym zastosowaniu tego terminu, nie tylko do katolicyzmu); bronią więc rzeczy wielkiej i ważnej: nadziei przed rozpaczą. Niezmiernie wielu cichych ludzi, którzy dla wiary w świat Boży, nadziemski, wyrzekają się niektórych najpotężniejszych rozkoszy ziemskich, jest bohaterami nadziei religijnej, obrońcami jej i pionierami dla strapionych współludzi — i za to należy im się głęboka dziejowa wdzięczność, wyrażająca się w obyczajach szczególnego towarzyskiego respektu, którym otaczany jest kapłan, którego życie — przynajmniej domyślnie — odpowiada tej trudnej i groźnej dyscyplinie, jaką nakłada wiara, domagająca się życia w abstynencji erotycznej.

Obrona nadziei religijnej toczy się, niestety, wśród walk srogich, często tak okrutnych, iż widok ich i wspomnienie łacnie zburzyć mogą samąż ową nadzieję! Stracić można rację przez sposób jej wyrażenia. Toteż nikt rozsądnie myślący i uczciwie czujący nie przyjmie fanatyzmu religijnego, który dał w historii, i to nawet (jeśli nie zwłaszcza...) historii chrześcijaństwa, religii miłości, niektóre z najpotworniejszych widowisk, jakie ludzkość w swej smutnej wędrówce przez czas oglądała. Niemniej, byłoby to zupełnie słuszne, okrucieństwa i podłości na tle religijnym tylekroć popełniane, odnosić do samych tylko tzw. niższych pobudek, do sadyzmu przy sposobności się wywierającego, do interesowności materialnej i politycznej klanu i kasty itp.; w fanatyzmie religijnym działa niewątpliwie i rozpacz, że oto nadwerężony zostaje i zwątpieniu oddany ten bezpieczny skarbiec nadziei, że jest Bóg. Wydaje się tym ludziom, że lepiej tych tam wygnać lub zgoła stracić, niż żeby całe społeczeństwo, przez nich „zarażone niewiarą", miało nadzieję religijną postradać (nie biorąc tu już pod uwagę innych przekonań działających w takim rachunku strat i zysków).

Pomińmy jednak okrucieństwo religijne — czy antyreligijne! — tę odwieczną dziecinną chorobę religijną barbarzyńców; pozostaną zawsze jakieś, by i jak subtelne i dyskretne, rysy fanatyzmu u każdego nie tylko religijnego, lecz i, jak wiadomo, bezreligijnego na świat poglądu, jeśli jest to pogląd dogmatyczny; przez co rozumiem

pogląd zawierający w sobie przeświadczenie o rzeczywistym istnieniu jakiegoś takiego ustroju świata (kosmosu), który gwarantuje zachowanie pewnych, ważnych dla danego wyznawcy, wartości moralnych (ze społeczno-politycznymi włącznie). Sceptyk nihilista, któremu przeświadczenie o zupełnej niepoznawalności świata, gwarantuje jego swobodę od ucisku rozmaitych wartości, którymi by świat groził, gdyby był poznawalny — gotów być fanatykiem na jednym przynajmniej punkcie, mianowicie na punkcie dogmatu, że świat jest poznawalny...

Tu przywołuję z powrotem naszego Badacza; aczkolwiek jest ostrożny z przyjmowaniem dogmatów i na wielu punktach okaże się niedowierzający, to jednak nic mu nie bardziej obce i zgoła wstrętne, jak upodobanie w sceptycyzmie; nie cieszy go bynajmniej, jak dyletantów światopoglądowych, że nauka jest bezgraniczna, że dno Rzeczywistości we wieczną zapada się głąb; owszem, pragnąłby, aby możliwe było, naiwnie się wyrażając, „dowiedzieć się na pewno, jak jest naprawdę"; nie cieszy go wielość prawd, wieczna gra metafizyki, operującej kilku motywami, nie dającymi się zredukować, wracającymi, w różnych przeobrażeniach, bezustannie, bez szansy wyjścia poza ten ego-morficzny zaklęty krąg: jeżeli rodzaj twierdzeń metafizycznych zależny jest od usposobienia i temperamentu filozofa — (jeśli już nie od jakichś utylitarnych, mniej lub więcej jawnie myślą jego ruszających interesów! — co jest niekiedy tylko prawdą) — i jeśli typy metafizycznego poglądu dają się sprowadzić do kilku typów psychologicznych, to wciąż jesteśmy w świecie własnym, świecie naszego mózgu śniącego sen o świecie, a nie w świecie jawy, gdzie na nas rzeczywistość, czyli świat od naszych pomyśleń niezależny, wymusza jedną i jedyną prawdę. Bogactwo naszych pomysłów metafizycznych jest znakiem naszego ubóstwa, naszej niedoli sennej.

Pragnienie dogmatu lekceważy sobie ten tylko, kto snadź nie zażądał nigdy od świata, aby był rzeczywisty, gdyż w rzeczywistym tylko świecie zachodzi ta możliwość, że wartości mają na czym zawisnąć i utrwalić się i, jak majak senny, nie rozwiewają się, gdy śnienie mija. Tu Badacz godzi się z Katolikiem, w tym mianowicie uznaniu psychiki dogmatycznej, iż jest to p s y c h i k a r z e t e l n a, przez co rozumie się owo pragnienie, ażeby była jedna i jedyna prawda, odpowiednik jednej i jedynej rzeczywistości, jako trwałego ontycznego podłoża wartości.

Nauka z natury swojej nie zna dogmatów ani religijnych, ani filozoficznych; wprawdzie zdarza się uczonemu, że popada w dogmatyzm, skierowany niekiedy ostrzem w dogmatyzm religijny, jest to jednak niewątpliwie takie samo nadużycie, czy przynajmniej

błąd, jakie popełnia uczony wierzący, kiedy się w badaniach naukowych kieruje dogmatyzmem religijnym.

Należy tu jednak od razu zauważyć, że dogmaty pozanaukowe, czyli, inaczej się wyraziwszy, kwestie światopoglądowe, mają potężny wpływ na badania naukowe, i to wpływ dodatni, wzmagając ich obfitość, przyczyniając się do pogłębiania nauki. Badaczowi naukowemu, żywiącemu jakieś gorące pozanaukowe przeświadczenia, metafizyczne, religijne, etyczne, polityczne, zależy na tym, aby słuszność ich poprzeć wynikami badań naukowych; skierowuje więc badania swe na nową jakąś, dotąd nie tkniętą dziedzinę, której by się może nie był tknął, gdyby go w tę stronę jego ideowa uczuciowość nie wiodła; tym zaś sposobem wyzywa do badań tej dziedziny wielu innych, i tych zwłaszcza, którzy, znowuż ideową uczuciowością wiedzeni, ale przeciwnie usposobieni, szukają w danej dziedzinie argumentów przeciwnych. Różność idei (światopoglądów) była, jest i będzie doniosłym czynnikiem wiedzotwórczym.

Dogmat — czyli, w tym miejscu, niewzruszone jakieś przeświadczenie poza-naukowe, jakaś nieugięta chęć, ażeby świat takim właśnie był, a nie innym, pomaga nauce, a nie zawadza jej pod tym jedynie warunkiem, że pozostaje poza nią, jako centrum atrakcyjne badań w pewnym kierunku, a nie wkracza do jej wnętrza; co innego starać się gromadzić fakty; które sprzyjają danej prawdzie dogmatycznej, co innego nawet te właśnie fakty szczególnie akcentować; ale zupełnie co innego przemilczać fakty niewygodne, lub, co gorsza, je przemieniać tendencyjnie. Nauka ma swą moralność, która jest moralnością uczciwego sędziego — i w ogóle moralnością rzetelnego i przyzwoitego człowieka, starającego się nawet wobec przeciwników i zgoła wrogów oddawać zawsze każdemu co jego, *suum cuique*. Sprawiedliwość, i w nauce stosowana, sprawiedliwość nie tylko wobec ludzi, lecz i wobec faktów, jest dogmatyczną normą moralności humanistycznej.

Nauka nie zna dogmatu, nie zna żadnego *terminus ad quem*, żadnej granicy z góry wiadomej, do której badanie naukowe ma dojść; nie zna też żadnego *terminus ad quem* w innym tego słowa sensie: do tego punktu badań wolno dochodzić, tu należy badania zaprzestać. Nauka raz zgodziwszy się na takie z góry ustalone dogmatyczne szranki, tak swej zawartości, jak i swego badawczego zakresu, zaprzeczyłaby swej istocie, którą jest przenikanie rzeczywistości wciąż się — w stosunku do naszego umysłu — bogacącej, wzmagającej, pogłębiającej się, dzięki ciągłemu rozwojowi, wzbogacaniu się, potężnieniu naszej mocy poznawczej przez konstrukcję coraz nowych i coraz potężniejszych narzędzi, doskonalenie się

metod; coraz potężniejsza narasta masa materiału, który pochop daje do hipotez coraz nowych, a pragnienie weryfikacji tychże hipotez domaga się nowych znów narzędzi, nowych metod, zapładnia nowe pomysły, które znów powiększają materiał faktyczny i znowuż z kolei działa ten sam, dopiero co wymieniony, proceder; nauka jest bezgraniczna, nauka nie zna dogmatów, ale ma swoje pewnikowe normy techniczne, czyli metodologiczne; teza o bezgraniczności nauki jest niewątpliwie naczelną między nimi, od jej bowiem stosowania albo niestosowania zależy byt lub niebyt nauki.

Nauka jest jak machina lotnicza, która dopóty nie spada na dół i nie rozbija się, póki jest w ruchu naprzód, a to źródło ruchu ma sama w sobie; nauka w swej bezgraniczności ma swój immanentny motor rozwoju, bez którego zatrzymuje się i upada: zaprzeczyć nauce prawa do jej bezgraniczności, zamknąć ją w określonych granicach, w jakimś „tylko dotąd", to skazać ją na śmierć; doskonała niezależność nauki — i nie tylko nauki, pracy umysłowej w ogóle, ze sztuką włącznie — niezależność od jakichkolwiek pozanaukowych względów — czy zgoła władz politycznych! — jest warunkiem, bez którego nie ma nauki.

Można naturalnie inaczej postawić sprawę: nie chcemy nauki; i z takiego szczerego wyszedłszy wyznania, można autonomię nauki — czy filozofii, czy sztuki — zwalczać; ale dopóki tak się szczerze i uczciwie sprawy nie postawi, dopóki się nie zakwestionuje samejże wartości nauki, dopóty wszelkie próby jej ograniczenia i wgraniczenia, z punktu widzenia jakiejkolwiek pozanaukowej dogmatyki, religijnej czy politycznej, kościelnej czy państwowej, będą logicznie niekonsekwentne, teoretycznie nierzetelne; a będą praktycznie nieuczciwe, jeżeli będą to zamachy na swobodę osobistą, powodzenie, czy zgoła życie, pracowników umysłowych.

Kto pragnie z takiego czy innego powodu swobodę pracy umysłowej ograniczyć, ten powinien powody te obnażać; ma prawo postawić aksjomatycznie zasadę: są wyższe wartości niż wartości swobodnej pracy umysłowej; jeżeli swobodna praca umysłowa zagraża tej oto wyższej wartości, należy tę swobodę ograniczyć; jeżeli się w dodatku dysponuje odpowiednią potęgą terroru moralnego czy zgoła fizycznym *brachium*, to będzie to postępowaniem uczciwym, jeśli się będzie niszczyć dzieła niegodziwe, zakazywać uczonym, filozofom, artystom dalszej w danym kierunku pracy, a opornych karać, więzić, wyganiać, tępić. Owszem, wszelkiego rodzaju inkwizycje mogą być, po swojemu uczciwe, jeżeli się zasadniczo zakwestionuje wartość pracy umysłowej; wtedy bowiem i tylko wtedy kwestionuje się niezbędny rozwoju tej pracy warunek, jej swobodę. Natomiast nie wolno autonomii pracy umysłowej nadweręż-

żać z powodu, iż się pragnie pracę tę uchronić od pomyłek, jak się to niejednokrotnie słyszy się z ust Katolika.

Nie ma w ustach wyznawcy wolnej woli i piekła argumentu, który by brzmiał fałszywiej i był potężniej nielogiczny: swoboda ma wartość tak nieskończenie wysoką, że lepiej było zaryzykować ze strony Stwórcy nieskończoną i potworną mękę niektórych, którzy swobody źle użyją, niźli tę swobodę ograniczyć do użytku rozmaitego, ale w granicach cnoty!

Jeśli swoboda ma być tak nieskończenie cenna Bogu, jakimże prawem człowiek ją ogranicza?

Rzeczywiście, nie ma swobody bez omyłek; nie ma więc i swobodnej pracy umysłowej bez omyłek; nie ma nauki bez omyłek — bo nie ma doskonałych narzędzi poznawczych, metod w stanie doskonałości, materiału doskonale obfitego, nie ma wreszcie mózgów działających z potęgą niczym nie nadwątloną. Wprawdzie są fakty i jest ich niezmiernie wiele, które są doskonale pewne, bez wątpienia prawdziwe; jednakże ilekroć nauka wykracza poza nagi fakt i bierze się do tworzenia hipotez i teoryj, tylekroć, z natury rzeczy, skazana jest na możliwość mylenia się; hipoteza jest przypuszczeniem, które dopiero potrzebuje weryfikacji przez nowe jakieś fakty, fakty, których jeszcze nie ma; teoria jest hipotezą, która już uzyskała jakąś mocną weryfikację; czemuż jednak tyle jest różnych i sprzecznych między sobą teoryj, odnośnych do jednej dziedziny zjawisk? Widocznie weryfikacje nie są jednak dostatecznie mocne; widocznie w zawartość teorii weszły twierdzenia dotąd nie udowodnione; widocznie teoria nurza się jakąś swoją częścią w nieznanym, skąd mogą wyłonić się nowe jakieś fakty, które ją potwierdzą, lub jej zaprzeczą. A wszakże bez hipotez i teorii nauka zatrzymuje się w miejscu i ginie. Prawo do pomyłki jest nieodwołalnym prawem nauki i wszelkiej pracy umysłowej; jak cień można odebrać człowiekowi, tylko schowawszy go przed światłem do ciemnicy, tak i naukę można wyleczyć z jej wiecznej omylności, czyli wiecznej prowizoryczności jej osiągnięć, tylko ją pogrzebawszy.

Zresztą nauka — i wszelka rzetelna praca umysłowa — broni się przeciw swej omylności całą mocą — a to tworząc rozmaite niezłomne i wypróbowane normy swego działania, ustawodawstwo swej pracy, czyli metodologię — która jej zastępuje dogmatykę; lub raczej: praca umysłowa ma swoją dogmatykę formalną, która to dogmatyka, jak każda inna, ma sens wartościowy. Badacz naukowy i każdy myśliciel ma prawo do omyłki, ale nie ma prawa do wykroczeń przeciw normom metodologii ogólnej, czyli ogólnym normom pracy umysłowej, i przeciw normom metodologii szczegó-

łowej, tj. tym, które obowiązują w specjalnej jego dziedzinie. Stosunek do tych norm właściwy, czyli posłuszny i dokładny, stanowi o wartości moralnej badacza naukowego i myśliciela w ogóle; jest moralność myślenia, która dla ludzi myślących, lubiących myśleć i szanujących myślenie jest nie mniej ważna niż np. dla ludzi trudniących się handlem moralność kupiecka itp. Jest, słowem, moralność pracy, która w dziedzinie pracy intelektualnej objawia się należytym i, w miarę siły umysłowej badacza, ścisłym stosowaniem właściwych tej pracy metod.

Metoda naukowa jest sprawą moralną; i rzec można, iż badacz nowożytny coraz lepiej zdając sobie sprawę ze swej bezgraniczności, coraz mniej przykłada wagi do poszczególnych faktów i ich hipotetycznych i teoretycznych eksplikacyj, a coraz więcej do metod. Niechby sobie ten i ów fakt był niepewny, tym bardziej pewne jest, że niepewne są hipotezy i teorie; co gorsza, hipotezy i teorie mogą być z jakichś, skądinąd ważnych i wysoce wartościowych względów, niepożądane — zwłaszcza w dziedzinie nauk humanistycznych, np. w historii religii łatwo się tak może trafić i rzeczywiście trafia; dana hipoteza i teoria lub też refutacja innej hipotezy i teorii może być samemuż pracownikowi umysłowemu bardzo przykra; ale cóż z tego, kiedy mu tak wypada z jego metody, metody, z którą zrosła się jego ludzka osobowość, metody, za którą ręczy honorem uczciwego pracownika. Chcieć odebrać pracownikowi umysłowemu swobodę, swobodę wypowiadania nawet takich twierdzeń, jakie skądinąd są niepożądane, to znaczy tyle, co chcieć odebrać mu jego moralność pracy, a wraz z nią i ludzką jego uczciwość. I to znowuż jest jedno z przykazań nowożytnej moralności humanistycznej.

Dopóki więc katolicyzm nie wyrzeknie się otwarcie i lojalnie tej zasady swej, iż nauka i w ogóle myśl badawcza może się rozwijać pod ochronną przeciw omyłkom opieką dogmatyki, wewnątrz pewnych granic, dopóty samże styl tych wypowiedzi będzie dla nowożytnego pracownika umysłowego nieznośny, ba, będzie dlań wprost niemoralny, obrażający moralność pracy, moralność, którą by trzeba zburzyć i zakwestionować, ażeby mieć logicznie prawo do ograniczania, w imię by najszczytniejszych wartości, tej pracy, której istotą jest bezgraniczność, a warunkiem niezbędnym pełna swoboda. Ale katolicyzm moralności pracy, a w szczególności moralności pracy umysłowej nigdy nie kwestionował; dowodem waga, jaką daje logice dedukcyjnej, będącej potężną metodą, metodą o równie potężnym sensie moralnym; błąd logiczny poniża technika, który go popełnił; błąd logiczny z premedytacją poniża człowieka. Skoro więc tak, to warunkiem, jaki humanizm stawia

katolicyzmowi, jest, aby uznawszy bezgraniczność nauki i jej swobodę, bez ogródek wyparł się wszelakich na przyszłość tejże swobodzie przeciwnych zachowań się, teoretycznych i praktycznych; bez tego prawdziwie szczerej rozmowy między człowiekiem nowożytnym, który poszukuje bram wiary, a katolicyzmem być nie może.

Co oczywiście nie znaczy bynajmniej, aby badacze naukowi katoliccy nie mieli gromadzić skrzętnie wszystkich tych faktów, które na korzyść dogmatyki katolickiej przemawiają, żeby nie mieli naukowo polemizować z hipotezami i teoriami, które są dla niej niebezpieczne czy niewygodne, z tymi tym bardziej, które tendencyjnie, w imię przeciwnej jakiejś dogmatyki, przeciwko prawom metodologii wykraczając, godzą w nią!

Metodyczna obojętność na treść wyników pracy należy do moralności pracy umysłowej; ale moralność pracy umysłowej wcale nie domaga się ludzkiej obojętności na treść prawdy.

W każdym razie Badacz z niniejszej rozmowy zastrzega sobie prawo do omyłki treściowej, jeżeli omyłka ta — omyłka z punktu widzenia Katolika — będzie poprawnym logicznie wynikiem z jego nieodpartych dlań założeń; o poprawność zaś logiczną rozumowań będzie, w miarę sił swoich, starał się.

[1941 r.]

Karol Ludwik Koniński

HENRYK ELZENBERG

Z DZIENNIKÓW 1941 - 1960

Otrzymując, dzięki wyrozumiałości Redakcji, możność wydrukowania w „Znaku" pewnej ilości wypisów ze swego — raczej swoiście pomyślanego — Dziennika, pragnę Czytelnikowi choć w paru słowach wyjaśnić swoje przy tym intencje, charakter Dziennika samego i niektóre, czy to pozorne, czy rzeczywiste defekty z tym jego charakterem związane.

Pomysł zaproponowania pismu do publikacji, raczej niż normalnej jakiejś rozprawy, tych właśnie swoich luźnych zapisek powstał we mnie częściowo ze względu na stan zdrowia, który mocno mi dziś utrudnia pracę konstrukcyjną na większą skalę. Motyw ten jednak nie jest jedyny: motywem głębszym było to, że z racji „akademickiego" — tak to określmy — stylu moich z zewnątrz widocznych prac przed wojną już, a zwłaszcza po wojnie, powstała pewna przykra dwoistość między moim „grzecznym, statecznym" obliczem, ujawnianym publicznie, a moim obliczem prawdziwym. Ujawnienie więc tego drugiego, „niestatecznego" oblicza stało się dla mnie z biegiem czasu potrzebą coraz bardziej imperatywną i — nazywając rzecz po imieniu — po prostu nakazem moralnym: jest to nakaz prawdy, autentyczności. Wzgląd ten odegrał swą rolę także przy wyborze okresu, z którego teksty zaproponowałem do druku: jest to okres wojenny i powojenny, od jesieni 1941 do czasów niemal ostatnich. Główną jednak racją tego wyboru było, że wbrew czystej przypadkowości zapoczątkowania i zakończenia serii notatek taką właśnie myślą raczej, niż inną, mamy tu rodzaj względnej całości: po dłuższej przerwie, obejmującej ostatnie miesiące przed wojną i dwa pierwsze lata wojenne, wznowienie Dziennika w warunkach zewnętrznie i wewnętrznie zmienionych. O zmianach wewnętrznych mówić nie będę; są do nich w tekście aluzje, tam zwłaszcza gdzie mowa o stosunku autora do aksjologii i do podstawowych jej pojęć. Chociaż zmiany te nie dotknęły samych fundamentów osobowości, odgrodziły jednak wcale wyraźnie lata następne od wszystkiego, co je poprzedziło.

Zdaję sobie doskonale sprawę, że wielu ludziom szanownym zapiski te mogą dokuczyć zarówno swoją formą, jak treścią. Trzy w szczególności widzę tu kwestie, co do których może warto się porozumieć.

Przede wszystkim, jak każdy zauważy od razu, sądy tutaj wypowiedziane albo wcale nie są uzasadnione, albo tylko bardzo pobieżnie. Czy to jest defekt naprawdę? Myślę, że nie. W każdym razie jest to rys zamierzony, związany z gatunkiem literackim, jakim jest bądź co bądź także i dziennik. Tu jest miejsce jedynie dla wypowiedzi wyraźnie aforystycznych; toteż z chwilą, gdy jakaś zapiska zaczynała się rozrastać w rozumowanie *lege artis*, w wywód myślowy, przenosiłem ją niezmiennie z Dziennika do właściwej teki teoretycznej.

Co do treści, to sporo niechęci może oczywiście wzbudzić wciąż w różnych wersjach wracający irracjonalizm; jeszcze więcej pesymizm co do człowieka, miejscami przechodzący wprost w mizantropię; indywidualizm wreszcie, o którym jakiś bardziej krewki krytyk powie zapewne, że to zwykłe anarchizujące warcholstwo. Mogę chyba stwierdzić uczciwie, że rysy te są w zapiskach podkreślone jednostronnie, dla przeciwwagi, jako te, dla których w wykładach i w rozprawach miejsca nie było; zasadniczo ich jednak się nie wypieram i — prócz może pewnych chlaśnięć mizantropijnych — nie myślę za nie się sumitować.

Przykry natomiast dla mnie samego jest pewien negatywizm postawy: ciągłe, czasem ostro bojowe przeciwstawianie się komuś lub czemuś; mało pochwał, a dużo zaczepek. Jest to najzupełniej sprzeczne nie tylko z przytoczonym w zapiskach zdaniem Goethego, że tylko „radowanie się rzeczami", sympatia, nawet pewna „stronniczość *pro*", są coś warte, ale z bardzo wyraźną i szczerą moją aspiracją moralną. O ileż piękniej by było o tym, czego się nie lubi, nie mówić, a przede wszystkim nie myśleć! Ostatecznie jednak żyjemy w świecie walki, w którym trzeba się bronić; a bronić się, to, jak z „nauki o czynie" wiadomo, także uderzać. W moim zaś osobistym wypadku konieczne to było tym bardziej, że, z większością moich koncepcji będąc poza głównym nurtem epoki, jestem wystawiony na ciągłe, świadome czy nieświadome, wrogie naciski: tak, że wszystkie moje ataki są właściwie tylko kontratakami. Odmienny i — w mojej intencji — nie destrukcyjny charakter moich uwag krytycznych o chrystianizmie każdy — mam nadzieję — odczuje; że nie ma w nich nic z tego, co samo siebie mieni „wolnomyślicielstwem", to jasne.

Pozostaje mi już tylko do krótkiej wzmianki pewien szczegół raczej techniczny: sprawa tekstów w językach obcych. Było ich w pierwotnej redakcji dużo, bardzo dużo, cudzych i własnych. Przygotowując rzecz do druku, obrałem linię postępowania następującą: Cudzą prozę wszędzie przetłumaczyłem, oryginału już nie podając, co najwyżej — w klamrach — te jego zwroty, których odpowiedniki w przekładzie nie wydały mi się dość adekwatne. Teksty poetyckie natomiast zostawiłem w oryginale, dodając tłumaczenie w przypisku. Własną

wreszcie francuszczyznę, niemczyznę, w paru miejscach łacinę, przeważnie zastąpiłem polszczyzną, w ogóle tego nie zaznaczając. Tam jednak, gdzie chodziło o jakiś efekt ściśle związany właśnie z językiem, zostawiłem wypowiedź, jak była, z jednym bodaj wyjątkiem lub dwoma wstrzymując się przy tym od tłumaczenia. Tłumaczyć jakiś tekst to bądź co bądź zawsze w jakimś stopniu przydawać mu wagi, a nie jest chyba zgodne z *savoir-vivrem* przydawanie wagi sobie samemu.

H. E.

Toruń, 23. II. 1961 r.

12. XI. 1941.

Pogarda i potępienie to najpewniej wytknięte drogi, by samemu upaść moralnie.

1. XII.

Mądrość jest produktem ubocznym dążenia czy to do prawdy, czy do systematyzacji myśli i czynów. I często jest produktem jedynym.

20. XII.

Mistyka nie jest „uzupełnieniem" doświadczeń dostarczonych przez praktykę czy przez naukę; jest to rewolucja wewnętrzna, która wszystko do gruntu rozwala.

Mistyka nie jest docieraniem do faktów, które przedtem były nieznane, ale przebudową podstaw umysłu i, w związku z tym, przebudową naszej wizji rzeczywistości. Kosmos leci w drzazgi, a spoza niego wyłania się świat inny, który już nie jest kosmosem.

Tegoż dnia.

Stosunek Wiwekanandy do religii, taki jakim go znajduję w książce Rollanda[1]. Jest w tym wielkie niebezpieczeństwo: „dajemy" sobie tzw. doświadczenie religijne i ufamy mu, gdy tymczasem — jak powszechnie wiadomo — to, co w doświadczeniu tym przeżywamy, może być nierealne, jak we śnie. Prowadzi to na podejrzaną drogę poszukiwania „stanów" specjalnych, które by nam pozwoliły „przeżyć" owe doświadczenia, a w dalszej konsekwencji na drogę uprawiania technik zewnętrznych, zdolnych nam tych

---

[1] *Vie de Vivekananda.* Myśliciel religijny hinduski z XIX w. (przyp.red.).

stanów dostarczyć. A tak nie wolno: religia to właśnie n i e opium, a tym mniej haszysz.

Poza tym: empiryzm jest słuszny, jest po prostu tautologią, gdy chodzi o poznanie „rzeczywistości" w znaczeniu „tego, co dane". Ale zaczyna zawodzić, gdy śród „tego co dane" usiłujemy rozróżnić „rzeczywistość" w węższym znaczeniu i coś, co jest mniej lub więcej „pozorem". A przecież bez tego rozróżnienia nie ma nie tylko normalnego ludzkiego poznania, ale i religii mistycznej: bo każda mistyka zgłasza pretensję wyprowadzenia nas ze świata częściowej lub całkowitej ułudy i wprowadzenia w „rzeczywistość" istotną.

Moim zdaniem, „dialektyka", o której tu Rolland mówi z tak wielkimi zastrzeżeniami, ma w tych sprawach do powiedzenia słowo istotne. Bo tylko przez analizę tzw. procesów poznania, przez krytykę sądów i pojęć jako tegoż poznania narzędzi — podkopujemy naiwną wiarę naiwnego racjonalizmu, i tylko przez analizę pojęć, takich jak „rzecz", „przedmiot" itp., burzymy świat naszych pierwotnych praktycystycznych konstrukcji. Intuicja mistyczna może wyrastać tylko na gruncie najbardziej niszczycielskiej analizy sceptycznej i nihilistycznego niemal rozbicia przyjmowanej pierwotnie rzeczywistości: a to wszystko jest rzeczą nie doświadczenia, tylko właśnie wysiłku dialektycznego. Tak że rola Plotynów i im podobnych (o typie umysłu mówię, nie o doktrynie) jest w dziele mistycznym większa i bardziej decydująca niż rola empiryków czystych.

Chybione też są u Rollanda i samego Wiwekanandy próby zbliżenia mistycyzmu do nauki, przy czym jako wzór „nauki w ogóle" przyświecają dyscypliny biologiczne: znowu empiryzm. Zgodność z nauką jest ostatnią troską mistyka, który tak to przecież chyba rozumie, że nauka k o n s t r u u j e i bada swoje własne konstrukcje, istotą zaś mistycyzmu jest wola wydostania się poza konstrukcje. Prawdziwy mistyk jest przekonany, że tylko to, co on poznaje, to „rzeczywistość", to zaś, co poznaje nauka, to „rzeczywistością" nie jest. Wzruszająca zgoda, ustanowiona przez Rollanda i jego mistrza, zabija swoistość zjawisk; Bergson dużo lepiej widzi to wszystko.

21. XII.

Sprzeczne z samą istotą religii jest przypisywanie jej charakteru jakiegoś generalnego aktu poznania, chociażby się to jej ujęcie później jakoś uzupełniało. Sam pierwszy krok wyznawcy jest błędem, gdy to, co posiadł, nazywa „wiarą" a siebie samego „wierzącym".

23. XII.

Używałem wyrazu *empiria* o świecie, który nas otacza „na codzień", produkcie spostrzeżeń zmysłowych i intelektualnych konstrukcji. Ale termin ten nie jest dobry, jak również "świat zastany", „świat dany". Jest ów świat, owszem, „dany", „zastany", „empiryczny" w stosunku do podmiotu, jakim jestem w tej chwili: w czysto momentalnym przekroju takim go istotnie „widzę", „spostrzegam". Ale nie jest nim *in rigore,* ponieważ został uprzednio wytworzony z materiału, który w nim wciąż jeszcze można odnaleźć, i tylko ten materiał, naprawdę i bez zastrzeżeń, jest „dany". Sam zaś ów świat jest już konstrukcją. „Świat praktyki"? — też nie najlepiej, bo jest on jednocześnie tym, w którym się obraca analiza intelektualna pierwszoplanowa, ta, która nie próbuje przechodzić w sceptyczną dialektykę burzycielską. Nie mam nazwy, a przecież to, co mam na myśli, jest — właśnie „empirycznie" — wcale uchwytne.

Tegoż dnia.

„Bóg", u Areopagity, nie jest duszą i nie jest inteligencją, nie jest myślą, nie ma rozumu, nie jest światłem, nie jest potęgą ani też nie ma potęgi. Nie żyje i nie jest życiem. Nie jest wiedzą, prawdą, mocą, mądrością; nie jest dobrocią. Nie jest duchem (tu zastrzeżenia); i znowu: nie zna rzeczy, które istnieją; nie ma w nim wiedzy (Dion. Areop. w *Teologii mistycznej,* V. Cytowane w książce Rollanda o Wiwekanandzie, s. 233 i następne, w przekładzie francuskim Darboy, 1845). Tak wygląda to, do czego dociera mistyka konsekwentna. I dobrze.

Teraz jednak dwa pytania. Po pierwsze: jaki cień sensu, by taki przedmiot jeszcze nazywać Bogiem? A po drugie: co tu jeszcze jest do kochania?

Dotarcie do Nieokreślonego, utrzymanie go w polu swego widzenia, oddaje nam przysługę olbrzymią, wyzwalając nas — w pewnym ograniczonym sensie — z pęt nieściśle tak zwanej „empirii" i z pęt dyskursu, burząc świat, który nas gniecie i przywracając nam wolność. Uczucie jednak, które tu może się rodzić, to chyba raczej radość lub upojenie, nie miłość. Nieokreślone nie ma zalet, przymiotów, cnót, nie ma żadnej wartości, nic, czego by się miłość mogła uchwycić.

Można co najwyżej powiedzieć tak: kto dotarł do Nieokreślonego, może — jeśli stać go na to — skorzystać z odzyskanej swobody, by zająć się budowaniem świata własnego, lepszego niż ten, który zostawił za sobą. I dopiero ten, jako lepszy, może pokochać.

27. XII.

Jakąż pełnię zadowolenia przeżywam, gdy czytam książkę lub przemyśliwam jakiś problem tylko dla siebie! A jak to zadowolenie znika bez śladu, gdy jedno lub drugie czynię, by się wynikami podzielić! Pragnienie lub obowiązek wyjścia ze swą myślą przed ludzi psuje całe szczęście myślenia.

30. XII.

Etyka należy w całości do świata spętania i skrępowania; rzeczą jej jest regulować stosunki, które ze skrępowania powstają. W świecie wyzwolenia etyka staje się bezprzedmiotowa. Wszystko jednak wskazuje na to, że zadośćuczynienie jej wymaganiom jest tego wyzwolenia w a r u n k i e m. Stąd pewne nawet antynomie: etyka częściowo nas skuwa (przez obowiązki), częściowo wyzwala (przez oczyszczenie, uniezależnienie od pragnień, wyniesienie ponad potrzeby); jest częściowo sprzymierzeńcem, częściowo wrogiem tego, kto szuka zbawienia.

Tegoż dnia.

Dążenie do nieokreśloności mistycznej może być ewentualnie tylko przejściowe. Myśleć po to, by dźwignąć z niebytu świat, który by nam odpowiadał. To wymaga, jako fazy przejściowej, rozbicia świata zastanego: pogrążenia go z powrotem w nieokreśloność metodami sceptycyzmu i mistycyzmu. Burzy się ten świat określony, by na jego miejsce postawić inny; ale ten będzie znów określony.

9. I. 1942.

Kiedy na dnie jakichś porządnych, rzetelnych rozumowych dociekań znajdujemy irracjonalność (powiedziałbym tu raczej „transracjonalność), stanowi to dla nas gwarancję, że mieliśmy do czynienia z rzeczywistością. Kiedy natomiast wszystko układa się do końca najpiękniej, do końca pozostaje „jasne" i na myśl dyskursywną podatne, stanowi to dowód przeciwny: żeśmy rzeczywistości nie uchwycili, że została ona poza obrębem tego, o czym cały czas była mowa, żeśmy się cały czas obracali w kręgu czystych konstrukcji umysłu.

„Rzeczywistość jest irracjonalna": to dziś coś w rodzaju dogmatu, od którego mi trudno odstąpić. Gdyby mnie zapytano, skąd to wiem, mógłbym wskazać na jej płynność a sztywność pojęć, na nie-

skończoność jej elementów przy skończoności zasobu tychże pojęć (także terminów), na niewyczerpalność indywidualności zestawioną z tym ponoć faktem, że wszystko co rzeczywiste jest właśnie indywidualne itp. Ale — pomijając nawet wątpliwą słuszność niektórych tego typu tez poszczególnych — byłyby to zawsze tylko przykłady. Że rzeczywistość jest irracjonalna, to wiem, bom tego d o ś w i a d c z y ł, bo tylko wychodząc poza myślenie racjonalne miewałem owo coś, co można określić jako d o ś w i a d c z e n i e r z e c z y w i s t o ś c i: czegoś swoistego, do czego ten termin, tak jak go rozumiem, przylega.

„Po co w takim razie uprawiać dociekania racjonalne, i to »rzetelne«?" Prócz wielu innych powodów także po to, by przez dotarcie do dna transracjonalnego dać sobie owo doświadczenie rzeczywistości, które na innych drogach nie tak znowu często się uzyskuje.

27. II.

Bóg pojęty jako osoba; nieśmiertelność; organizacja kościelna: kto ma te trzy rzeczy, ten zupełnie inaczej może pracować nad swym udoskonaleniem moralnym, niż ten, kto ich jest pozbawiony. Wszechwiedzący, życzliwy świadek mego wysiłku; nieskończone trwanie mojego życia, nadające mu pełną doniosłość; zorganizowana pomoc na ziemi: wszystko to wspiera, uskrzydla, pozwala przezwyciężyć naturę, nadaje wreszcie s e n s niewątpliwy naszemu moralnemu dążeniu. Jakże inaczej bez tego! Gdy dobro — którego nie jest się pewnym — trzeba z siebie wydobywać własną swą mocą dla samej jego czystej miłości, nie łącząc z tym żadnych nadziei, i przede wszystkim s a m o t n i e, a nawet w opozycji do świata, który chce, owszem, żebyśmy byli „moralni", ale według j e g o moralności, społecznej, i w myśl j e g o interesów, nie według prawdy.

28. III.

Mistrzem jest ten, kto pewnej ilości swych bliźnich pomógł wyjść z honorem z opresji życia na ziemi.

6. V.

Pisanie zabiera część czasu, który mógłby iść na myślenie. Stąd u ludzi takich jak ja, piszących wolno i z trudem, tragiczna alternatywa: albo zahamować ruch swojej myśli, albo się wyrzec jej ujawnienia.

12. V.

Mądrość jest najsubtelniejszą, najbardziej uduchowioną z form panowania. Nie nad ludźmi oczywiście: nad światem.

23. V.

Wierność grupie jest wszystkim w moralności narzucanej przez grupę; w moralności pełnej jest także cnotą, ale skromną, drugoplanową, obstawioną tysiącem zastrzeżeń. Tylko w okolicznościach niezwykłych — zbiorowego niebezpieczeństwa, rozpaczliwej samoobrony — wybija się na plan pierwszy; ale i tu ma prawo tylko do ofiar w sferze stosunków ludzkich, i to zewnętrznych, nigdy zaś — do panowania nad całością sumienia i życia.

1. VI.

„To czego nie rozumiecie, to śmiało podawajcie za wyjaśnienie całej reszty" (Hodgson — o którym nb. nic nie wiem! — cytowany u L. Brunschvicga). Czy to ma być tylko satyra? — to przecież trafia wcale niezgorzej w istotę naszego poznania!

Tegoż dnia.

Onegdajsza próba nawrotu do „Wielkiej Improwizacji" potwierdziła negatywne wyniki, do których dochodziłem już dawniej. Mimo pełni rozumiejącego podziwu tak dla przejawiającej się w tym wybuchu ludzkiej i duchowej potęgi, jak dla oszałamiającej genialności wybuchu samego, pozostaje „Improwizacja" rzeczą po ludzku mi obcą, a jako poezja mnie nie rozgrzewa. Uderzam tu o jedną z nieprzekraczalnych, ostatecznych granic mojej natury.

Obce mi są przede wszystkim — oczywiście! ale ciekawe, że na obcość tę pada akcent tak silny — przeżycia właśnie owej potęgi, które tam tkwią u podstawy. Najbliższe, co znam z doświadczenia, to — zwłaszcza po wysłuchaniu niektórych utworów muzycznych — pewne przypływy poczucia mocy, przechodzące w jakiś nastrój „na hurra", w potrzebę ekspansji bez granic, ale zasadniczo bezkierunkowej („w bezmiar, wszędzie"): to jednak jest coś bardzo różnego, i przez cytat już zaznaczyłem, z kim by mnie to mogło spokrewniać. Mickiewicz ma poczucie mocy zupełnie inne, takie, jakie mógłby mieć Napoleon: mocy realnie sprawczej i o kierunku wyraźnym, zdolnej wywołać przewroty namacalne i określone. Dalej: obca mi jest ta wściekle konkretna, rozumiejąca się sama przez się „daność" Boga transcendentnego, Boga, który włada i rządzi; a stąd nie znajduje we mnie żadnego echa także sama tragedia b u n t u, który przeciw takiemu Bogu się zwraca. Nie kocham

„całego narodu"; ani rozumiem, jak coś takiego jest możliwe, ani nie pragnę, żeby to ze mną się stało: nie c e n i ę takiej ryczałtowej miłości. Chociaż czuję się częścią tego narodu, z nim solidarny, co więcej, wdzięczny losowi za tę możliwość włączenia się i wspólnoty, przecież „jednym" się z nim nie czuję, jak nie czuję się jednym z żadną jakąkolwiek zbiorowością na ziemi. Obca mi jest heroiczna prostota i ta jakaś sucha rzeczowość, z jaką Mickiewicz pokazuje nago swą pychę (gdy tymczasem upajającą się sobą, retoryczną pychę Słowackiego rozumiem dobrze). I choć do pewnego przywództwa i do wpływu kiedyś dążyłem, obca mi jest zarówno ta niecierpliwość, z jaką Konrad sięga po władzę, jak formy, w których ją sobie wyobraża, a nawet i cele, do których pragnie jej użyć.

Tyle o stronie ludzkiej; teraz sprawy stylu i wyobraźni. Tu dwa mi się narzucają wspomnienia: charakterystyka Mickiewicza w *Słowackim i nowej sztuce* i moja własna notatka z roku 1912, zaczynająca się paradoksalnie od słów: „Mickiewicz nie jest stylistą". (Stylistą natomiast miał być Słowacki). Dziś wiem, że styl Mickiewicza — właśnie także tu, w „Improwizacji" — osiąga szczyty, na które rzadko się wzniósł który z mistrzów, ale i ten styl i ta wyobraźnia wywołują u mnie jedynie pełnię spokojnego uznania. Styl: zdumiewający, wspaniały, mistrzowski w swym połączeniu logiki i konkretności wobec przedmiotów, to niekonkretnych, to znów na logikę niepodatnych. Żadnych skaz, załamań, żadnych słabości; ani śladu jakiejkolwiek maniery (czego tyle jeszcze w sonetach czy w *Wallenrodzie*). Rzetelność, ponad którą nic być nie może. Plastyczność i dobitność Homera w opisie przeżyć powstałych na gruncie jakimś Schellingowskim, Boehmowskim, cherubińskim i lucyferycznym. A jednak: gdy wymieniam Homera, czuję wyraźnie, że to już dwa światy różne. I właśnie ta wąska granica między jednym a drugim doskonałym „plastykiem" w sensie Ribota stanowi dla mnie o wszystkim.

Wiadomo: styl Mickiewicza nie jest rozlewny, a poezja jego w żadnym sensie nie jest muzyką. Nie śpiewa — ale i nie faluje; nie jest morzem, ani szumem drzew wielkich. Nie jest tym wszystkim i poezja Homera; lecz tu mamy subtelną różnicę. Poezja Homera kładzie się na przedmiotach *en nappes* (nie znajduję zwrotu polskiego), *nappes de contemplation* w tym znaczeniu, w jakim się mówi *nappes d'eau*. Opuszcza się na nie z nieba jak światło, popołudniowe światło ostatnich dni lata, ale jednocześnie jak wielki spokój, i cały okrąg rzeczy, które ogarnia, jednakowo złoci równym swym blaskiem; szczegóły się z całości nie wybijają, nie są ze szczególną pasją rzeźbione. Mickiewicz jest wściekłym rzeźbiarzem,

robi na wypukło aż do przesady. „Plastyzacja" osiąga tu granice, przy których — jak na moje potrzeby — równowaga wewnętrzna poezji jest już zachwiana. „Ich okrągłość dłonią czuję" — o dźwiękach! — to byłby mniej więcej symbol tego, o co mi chodzi. To, albo „jak owad na róży kwiecie", to już nawet nie rzeźbiarstwo, to jubilerstwo, sztuka kamei, cięcie w onyksie; odjąć d u c h a tej poezji, zostałby Gautier. Taki styl przy takim temacie to rodzaj cudu, i niektórzy w tym widzą szczyt sztuki; ale ja wolałbym, między tematem a stylem, bardziej — by tak rzec — jednorodną, bardziej bezpośrednią harmonię.

No i ta l o g i k a, gdzie każdy obraz przeprowadzony jest konsekwentnie, niczym argument! Uczucie, to „krew w swoich cieśniach"; z czego wynika, że „ile krwi w twarzy, tyle w pieśniach uczucia"; albo: „mam go w uchu" sprecyzowane „po świstach lot jego słyszę" — i tak samo „mam go w oku" zaraz dokładnie wytłumaczone: „widzę go w szacie obłoku". Wreszcie: w jednym i drugim wypadku ta dokładność paralelizmów podkreślanych przez budowę zdaniową.

Po odczytaniu „Improwizacji" poczułem jakby potrzebę dostarczenia sobie dowodu, że to nie polot i pęd tej poezji i nie religijna jej wielkość tak mnie odstręcza. Sięgnąłem do *Beniowskiego* i przeczytałem ze słynnego *credo* strofy o Bogu. Wrażenie było niczym nie naruszone, potężniejsze niż kiedykolwiek. Cały więc eksperyment tylko utrwalił, pogłębił i uświadomił dokładniej to, co tkwiło we mnie od lat trzydziestu.

4. VII.

Dlaczego ucinamy tak szybko nasze najpiękniejsze przeżycia: zasłuchanie w muzykę, zapatrzenie w jakiś piękny obraz przyrody? Bo b o i m y się: pracy wewnętrznej, którą by nas kosztowało dociągnięcie się do poziomu przedmiotu; spokoju, który by nam obrzydził nasze czcze podniecenie codzienne; i ekstazy, która by dała nam odczuć, że to, czym żyjemy zwykle, jest śmiercią. Trzeba przejść przez swoistą agonię, by wejść w Pełnię całą swoją istotą; tej agonii lęka się życie i co rychlej wycofuje się w małość.

13. VII.

„Utożsamianie poezji z owym bezimiennym chaosem" — pisze o Tuwimie czcigodny i wcale przenikliwy mąż, Zawodziński. Ale to byłby raczej Tiutczew (miejscami); u Tuwima wszystkie promienie, od świata ku niemu idące, załamują się poprzez to medium, jakim jest dla niego c o d z i e n n o ś ć, jedynie właściwie mu bli-

ska; cała treść kosmiczna jest „dęta". Tuwim to wyrzucony z orbity realista codziennościowy, czepiający się tematów kosmicznych, by nie runąć w pustkę zupełną, ale do nich nie stworzony, nie uzdatniony: poeta platform tramwajowych, szczurów, cocktailów, pętający się niepotrzebnie po jakimś zblagowanym czwartym wymiarze.

14. VII.

Jeśli śmierć jest wyzwoleniem mistycznym, to powstaje jeszcze pytanie: czy to „ja" będę wyzwolony od czegoś, czy „coś" wyzwolone ode mnie, który to „ja" owo coś sobą zacieśniam, uciskam, krępuję.

Tegoż dnia.

Teozofia i kierunki pokrewne tak się mają do poważnej mistyki i do poważnej religii, jak grafomania do prawdziwej poezji. Teozofowie to grafomani mistyki.

17. VII.

Wbrew Schopenhaeurowi są w pożądaniu trzy czynniki hedonicznie dodatnie: 1 — uprzedzane w wyobraźni spełnienie; 2 — poczucie własnej żywotności, inicjatywy, a w najpomyślniejszych wypadkach „źródłowości" i spontaniczności; 3 — pewien moment dodatni — paradoksalnie! — zawiera s a m o n a w e t p o c z u c i e b r a k u: jest ono poczuciem własnej granicy, a poczucie własnej granicy jest poczuciem odrębności, obrysowania, jakiegoś własnego k o n t u r u. To wszystko zaś jest czymś na swój sposób estetycznym i zatrąca dyskretnie o wyobrażenia ciekawej, interesującej walki, dramatu.

Tegoż dnia.

Religia: *organisation de l'irrationnel.*

22. VII.

Jeżeli umysł jest „nożem", to wolno — snując dalej tę metaforę — wypowiedzieć paradoks następujący: tylko nożem choć trochę jeszcze tępym można krajać chleb albo mięso; nożem w stanie doskonałej ostrości da się ciąć już tylko powietrze.

1. VIII.

Z prozą nie da się wyczynić ten sam co z poezją hokus-pokus formalistyczny. Dlatego to formaliści tak chętnie wyrzucają prozę za burtę.

22. VIII.

Lacus, in quem vita defluit.

Nie dla „lutni", nie dla „imienia", ale dla samego świata swojego nie zostawię żadnego dziedzica. Z żadną duszą nie mam świata wspólnego; z żadną duszą nie jest mi wspólne to, co rozjaśnia mi drogę, to, z czego biorę polot i życie. I daremnie jest dusz takich szukać: na pięknie, na urokach przeżycia, na grze zwiewnych, wieloznacznych symboli nie oprzemy nigdy żadnej wspólnoty. W żadnej bratniej mi świadomości nic z tego, co ukochałem, nie będzie się odbijało jak w mojej, nie dostąpi życia nowego w miejsce tego, które straci wraz ze mną. Nie tylko ja jestem samotny, ale i mój świat jest samotny śród niezmierzonej ilości światów rozdzielonych nieprzekraczalnym absolutem inności wzajemnej. To jest ta melancholia ogromna, ten ocean smutku rozlany nad oceanem piękności, to co sprawia, że nie można umrzeć radośnie. Jakże więc należy umierać? — z miłością, miłością tego — że przypomnę i na własny użytek przetworzę znane słowo poety [2] — „czego nigdy nie zobaczą dwie dusze".

6. IX.

Z *Wyznań* św. Augustyna: „Co się tyczy bogactwa, [...] jeżeli umysł nie może dojść do przekonania, czy posiadając je, gardzi nim, można je opuścić, by się o tym przekonać" (X, XXXVII). W *Etyce wyrzeczenia* (s. 66 wiadomego rocznika) stwierdziłem, że to nie stanowi dowodu.

9. IX.

Lektura: św. Augustyn, *Wyznania* — z przykrością, przymusem, niecierpliwością, gniewem i bolesną urazą. Takie rzeczy mogą tylko zamącić człowiekowi jego religię.

Niektóre szczegóły wciągam do zapisek teoretycznych.

10. IX.

Kenner der Höhen und Tiefen (Goethe, *Der Gott und die Bajadere*). Co myśleć o tym określeniu, gdy je zastosować do ludzi? Jest to albo za mało, albo za wiele. Za mało: bo nie wystarcza być znawcą, trzeba owo tworzywo rzeczy wysokich i głębokich umieć kształtować, w głębinach i na wysokościach być budowniczym i twórcą. I trzeba swą o nich wiedzę umieć podawać drugim, być głosicielem. Znawstwo samo jest rzeczą jałową. Za dużo: bo jeśli

---

[2] Vigny'ego: *Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.*

kogoś już nie stać na owo budownictwo i twórczość, na owo głosicielstwo i pociąganie w głąb i wzwyż innych dusz ludzkich, to lepiej swego obcowania czy to z wyżyną, czy to z głębią zanadto nie intelektualizować, nie stawać się „znawcą"; stykać się z jedną i drugą jak najwięcej, całą powierzchnią duszy, ale raczej instynktownie, swobodnie, bardziej chłonąc niż przenikając, jak dają nam tego przykład niektóre szlachetne kobiety, niektórzy może artyści.

Wypadłoby to — przynajmniej w stosunku do wyżyn — ująć jeszcze inaczej: prościej, a trochę bardziej rygorystycznie. Kto jest znawcą znaczków pocztowych, nie ma obowiązku stać się podobnym do znaczka, a kto znawcą win, podobnym do wina. Ale kto się zna na wyżynach, powinien — i ten obowiązek ciąży na nim bardziej niż na kimkolwiek — sam stać się istotą wysoką; nie wolno mu, najwyraźniej n i e w o l n o, hodować w sobie tej dysproporcji między poznaniem a bytem, między dobrem, z którym obcuje i na którym się „zna", a własnym czy to złem, czy po prostu przeciętnością i nijakością. Nie wolno się znać na wyżynach, a samemu w dalszym cięgu być niskim; chadzać tam myślą, a dążeniami i substancją swej duszy zostać na dole. Nie wolno być t y l k o znawcą; jednak nie budowniczym, nie twórcą, nie głosicielem czy mistrzem trzeba ponadto być przede wszystkim, tylko u r z e c z y w i s t n i a c z e m w y ż y n y w s o b i e. Toteż przyznać komuś znawstwo i tylko znawstwo, to zawierałoby *implicite* nawet naganę.

13. IX.

Coś z mądrości jesienno-szarej. Życie jest przeżarte złem; a z jego dóbr, zrazu kuszących, wiele przeżeramy analizą my sami. Ale jak z robaczywego owocu długo jeszcze możemy wykrawać cząstki zdrowe, tak samo i z życia; tak że jest co spożywać do końca. Wyścig między robakiem a śmiercią wygrywa na ogół śmierć: przychodzi wcześniej, nim robak zdołał odebrać nam wszystko.

27. IX.

„Sztuka wyjaśniania, tak jak sztuka prowadzenia rokowań, to często po prostu sztuka przemieszczania [*transposer*] trudności. Jest, chciałoby się rzec, w pewnych rzeczach jakaś nietykalna rezerwa [*un fonds*] niepojętości, której kombinacje inteligencji ludzkiej nie są w stanie ani usunąć, ani zmniejszyć, tylko wyłącznie na różny sposób rozmieścić, czasem pozostawiając wszystko w półoświetleniu, kiedy indziej rozjaśniając niektóre punkty kosztem innych, które zalewa ciemność jeszcze głębsza niż przedtem" (C o u r n o t). To

ostatnie wrażenie — niektóre punkty kosztem innych — miewałem często, między innymi także w stosunku do własnej aksjologii. Tylko że, mniej ostrożny niż Cournot, byłem zawsze wtedy skłonny powiedzieć nie, że to tak jest z „niektórymi rzeczami", ale że „z rzeczywistością", „ze światem".

4. X.

„A ty z tej próżni czemu drwisz, kiedy ta próżnia nie drwi z ciebie?" (Leśmian w *Napoju cienistym*). Efektowne, ale fałszywe. Ze wszystkiego można drwić, tylko nie z próżni; a że próżnia drwi z nas, t e g o poczucia nie wyzbędziemy się nigdy, póki nam przed oczyma będą tańczyły te roje ułud, w które jej powierzchnia się stroi — dla nas, ale wbrew naszej woli. Nie myśmy o ten teatr cieniów prosili.

9. XI.

W pewnym sensie mistyka jest po prostu organizacją samotności jednostki. Trzeba jednak rozumieć wyraz *samotność*, by zrozumieć, co chcę przez to powiedzieć.

11. XI.

„Wewnętrzna treść [*Gehalt*] opracowywanego przedmiotu jest początkiem i końcem sztuki. Nie będziemy co prawda zaprzeczać, że geniusz albo wyrobiony talent może zrobić wszystko ze wszystkiego i przez kształtowanie pokonać materię najoporniejszą. Gdy się jednak bliżej przypatrzyć, powstaje wtedy zawsze raczej rzecz na popis [*ein Kunststück*] niż dzieło sztuki; to ostatnie winno mieć swe oparcie w przedmiocie mającym swą godność". (G o e t h e).

Słowa te znajduję w swoim egzemplarzu zakreślone, przypuszczalnie bardzo, bardzo dawno, bo kiedyż to po raz ostatni zaglądałem do *Dichtung und Wahrheit*? I za z ł o t e słowa uważam je dzisiaj, jak niegdyś.

27. XI.

Wielki, wielki spokój spływa na tego, kto nauczył się patrzeć na świat z dwóch perspektyw: śmierci i własnej słabości. Śmierci, która wszystko zrównywa. I słabości, która się wyrzeka wszelkich ambicji, nawet ambicji sprostania nieco wyższym wymaganiom moralnym.

20. II. 1943.

„Przez ciągłe korzystanie z bramy niebieskiej można ją uchronić od zardzewienia".

(*Tao-Te-King*)

4. III.

„...jeśli bohaterstwo polega na nieskończonej gotowości zaczynania z powrotem od Zera..."
(H o c k i n g, *The meaning of God in Human Experience*, s. 73)

Do pesymizmu historycznego.

5. III.

Nie uznanie naprawdę jest ważne, tylko udział w dziele zbiorowym. Ale cóż, kiedy dzieło zbiorowe nijak jakoś złożyć się nie chce!

2. IV.

W biegunowym przeciwieństwie do znanych koncepcji pragmatystycznych powiedziałbym, że nawet na przyszłość należy patrzeć retrospektywnie. Jakby już całe dzieje ludzkie były przeszłością i jakby już ludzkości wcale nie było. Czy jest to punkt widzenia ponury? Niekoniecznie: pozwala spojrzeć na dzieje tak, jak śledzimy, czytając, przebieg wspaniałego dramatu, którego koniec już znamy.

3. V.

„Jeśli się chce poznać dno tego, co jakiś człowiek myśli, trzeba się odnieść do tego co on robi, a nie co mówi" (B e r g s o n). Rozpowszechniona prawda, ale nie mniej tylko częściowa. Ogromną część tego, co czynimy, czynimy pod przymusem; takie czyny nic nie mówią o tym, czym jesteśmy i co myślimy. Słowo jest o kilka stopni wolniejsze.

Charakterystyczne jest może raczej j a k czynimy niż c o czynimy.

13. VII.

W istocie racjonalizmu tkwi tendencja do odwodzenia umysłu od rzeczywistości ku konstrukcjom czysto formalnym. By temu przeciwdziałać musi się umysł karmić, że tak powiem, „od spodu" intensywną pożywką irracjonalną.

21. VII.

Znajdować pełnię zadowolenia, pełnię swej realizacji ontycznej, w tym że się jest człowiekiem śród ludzi, z nimi się żyje, cieszy, smuci, wymienia myśli i usługi, bez potrzeby współgrania z inną

poza ludzkość sięgającą rzeczywistością, bez potrzeby również wrośnięcia w głąb własną jako w centrum istnienia: to dla mnie coś niepojętego. Wydaje mi się, że wtedy po prostu się n i e j e s t: tysiąc krzyżujących się w jednym punkcie linii matematycznych nie sprawi, by w tym punkcie było c o ś, jeżeli nic nie ma. A jednak olbrzymia większość ludzi tym właśnie się zadowala i z takiego układu stosunków (dla mnie czczej, bolesnej komedii) czerpie nawet chęć i radość tworzenia. I to ja jestem ten anormalny, ten, który rozminął się z wolą i urządzeniami natury.

25. XI.

Nasze ziemskie miłości są często czepianiem się dłoni tego, kto się ugruntował w Rzeczywistości i daje nam nadzieję, że poprzez niego, pośrednio, i my się ugruntujemy. Wkorzeniamy się we wkorzenionego.

31. I. 1944.

„Trzeba żyć tak jak się myśli; inaczej, prędzej czy później, zaczyna się myśleć tak jak się żyło" (B o u r g e t). — Tak; i to byłoby straszne.

14. III.

„Oliwa dochodzi dopiero, gdy knot się wypalił" (o spóźnionym nabywaniu mądrości przez doświadczenie).

(M a i n e d e B i r a n)

19. III.

Le poète est un mystique manqué [3] (B r e m o n d). — Moja własna formuła byłaby mniej efektowna, bo w obu członach obstawiona zastrzeżeniami: „poeta-romantyk lub symbolista jest mistykiem, który utknął w pół drogi". Może być jednak jeszcze inaczej; można by próbować skreślić słowo *poeta*. Według mojej myśli pierwotnej, nie poezja miała być taką „niedomistyką", tylko romantyzm. „Romantyk jest mistykiem" itd.

Tegoż dnia.

Z pewnej strony, pod pewnymi względami, romantyzm to zjawisko odpływu: muszla pozostawiona na brzegu przez chrześcijaństwo.

---

[3] „Poeta jest nieudałym mistykiem".

Tegoż dnia.

Przeciwko naiwnej wierze w skuteczność pracy moralnej człowieka nad sobą samym wysunięto tę przenikliwą i arcymądrą uwagę, że „to nie my porzucamy nasze przywary (*vices*, jak to właściwie tłumaczyć?), ale one nas porzucają”[4]. Mimo to nierozsądnie byłoby twierdzić, że praca nad sobą jest bezowocna. Bo, po pierwsze, ona to sprawia, że gdy nasze m i ł e, kochane, hołubione przywary nas opuszczają, cieszymy się zamiast się martwić. Już to nie jest do pogardzenia; ale po wtóre: dzięki niej zdrożna skłonność, nawet i silna, nie tak łatwo wyradza się w nałóg. Większość tych skłonności przecież wypływa z jakichś potrzeb zgoła realnych, którym nie umiemy się oprzeć. I póki taka potrzeba trwa, praca nad sobą może dawać wyniki mizerne. Ale nieraz, gdy potrzeba już minie, zdrożność zostaje: bo zdążyła stać się nałogiem. Temu przeciwdziała praca nad sobą: wysuwając raz po raz swoje opory, nie dopuszcza do automatyzacji nagannego sposobu postępowania. Tak że gdy potrzeba zanika, zanika i zrodzona z niej zdrożność, gdy tymczasem bez pracy nad sobą przetrwałaby jeszcze i wtedy.

24. III.

W ogromnej większości wypadków efektowna bywa myśl tylko dlatego, że nie jest przemyślana do końca. Myśl przemyślana do końca nie ma ani tajemniczych perspektyw, ani owej siły sugestii, tkwiącej w samym właśnie niewykończeniu, w ruchu, w niespełnionym dążeniu. Jest statyczna, we wszystkich swych częściach równomiernie jasna, w sformułowaniu — przez nadmiar dokładności — mozolna; doskonałość i oczywistość nadają jej pozory truizmu, a pokorna zgodność z rzeczywistością naraża na zarzut płaskości. Dotyczy to wszelkich tworów umysłu: od jednozdaniowych sentencji do systemów filozoficznych.

26. III.

„Przez wysiłek, którego dokonuje człowiek odrywający się od świata zewnętrznego [...], przysposabia się on do przyjęcia prawdy i jej zrozumienia...” (M a i n e d e B i r a n, *Journal*, 25. XI 1816). Owszem, ale wbrew Biranowi zdanie byłoby w równym stopniu prawdziwe, gdyby zamiast o świecie „zewnętrznym” mowa była w nim o wewnętrznym. Przy pewnych rozumieniach może i bardziej. To co predysponuje do przyjęcia prawdy, to przede wszystkim oderwanie się od i n t e r e s u. Interesy bywają zewnętrzne, bywają wewnętrzne; ale że na dnie interesu leży zawsze coś psychicz-

---

[4] La Rochefoucauld.

nego — pragnienie, pożądanie, uczucie — więc pewniej i radykalniej zrywa z interesem ten, kto się odrywa od siebie, a więc np. ów fizyk, od którego się tu Biran odgradza.

„Jaki inny motyw niż potrzeba poznania prawdy mógłby zachęcić człowieka do zagłębiania się w zakątki duszy?" Jeśli o własnej lub także własnej duszy tu mowa (a to chyba z kontekstu wynika), to pytanie jest niefortunne. Wchodzimy w siebie po to, by w sobie znaleźć przeciw światu oparcie; albo by się ukształtować; albo by osiągnąć wewnętrzną, sprzyjającą szczęściu harmonię. Pobudki interesowne, zdolne wypaczyć widzenie prawdy, są daleko silniejsze tutaj, niż gdy się bada atomy.

Najgoręcej sympatyzuję z Biranem; jak najbardziej do mnie przemawia zdanie poprzedzające tekst cytowany: „w siebie trzeba zstąpić, w zaciszu własnej świadomości trzeba zamieszkać, by cieszyć się prawdą i dotrzeć do rzeczywistości wszech rzeczy". Ale nie trzeba chcieć całej kołdry przeciągać na swoją stronę.

1. V.

Stwierdźmy raz jeszcze dobitnie, co następuje. Przedstawiciele nauk ścisłych chlubią się, że tylko oni są zdolni dać porządne i ostateczne rozwiązania stawianych problemów, rozwiązania, po których w zakresie omawianego problemu nie ma już nic do szukania. Odnajduję ten pogląd raz jeszcze, przeglądając dziś, w roczniku 1936 „Przeglądu Filozoficznego", artykuł Łukasiewicza o *Logistyce i filozofii*. Pisze on tam o owej „szczególnej radości, jaką daje poprawne rozwiązanie jednoznacznie sformułowanego zagadnienia naukowego, rozwiązanie, które w każdej chwili można skontrolować przy pomocy ściśle określonej metody naukowej i o którym wie się po prostu, że musi być takie, a nie inne, i że pozostanie w nauce po wieczne czasy jako trwały wynik metodycznego badania" (s. 124). Humanistyka zaś i filozofia nie mogą się poszczycić takimi osiągnięciami.

Nie wątpię, że mogą być ludzie, dla których owa „radość" stanowi zadośćuczynienie wysokiej klasy. Ale „my" (humaniści, filozofowie), o ile chcemy być szczerzy, zupełnie inaczej rzecz tę ujmiemy. Na „radość" tę jesteśmy mało wrażliwi. „Ostateczne rozwiązanie" jakiegokolwiek problemu (czyż naprawdę możliwe? czy nie zawsze tylko „nasze" i tymczasowe?) bynajmniej nas specjalnie nie cieszy; jest raczej odczuwane jako swoista — na tym odcinku — śmierć myśli: wszystko tu skończone, do zrobienia nic więcej nie ma. Dawno już pisałem, i tu powtarzam, że — jeżeli rzeczywiście istnieją — to niestety istnieją problemy dające się

ostatecznie rozwiązać. A ludzie tacy, jak Łukasiewicz, sprawiają na nas szczególne — przeważnie nieuświadomione — wrażenie jakichś apostołów śmierci, zastoju. Nas cieszy właśnie myślenie o problemach nierozwiązalnych; ulegamy oczywiście złudzeniu, że je chcemy rozwiązać, ale w istocie chodzi nam o co innego: o to, co się dzieje, rozgrywa, „dochodzi do bytu", „wkracza w istnienie" m i ę d z y postawieniem problemu a jego „rozwiązaniem" takim czy innym; tylko w owej pracy myślowej żyje owo coś pięknego i głębokiego, co, z braku określenia lepszego, nazwę na razie „kontaktem z rzeczywistością". Z tego swoistego punktu widzenia jest zresztą w rozwiązaniu też coś cennego, ale nie to, co widzą w nim tamci; nie owa ostateczność i wieczność, ale jakaś samoobiektywizacja (?) myśliciela czy coś w tym rodzaju. Przekreśliłem w tej chwili wyraz *badacz* i napisałem *myśliciel*: bo i w tej terminologii wyraża się różnica postaw.

2. V.

Uzupełnienie do powyższego.

1. Zarzut „zastoju", „apostolstwa śmierci" jest oczywiście przejaskrawiony; jest to raczej w ogóle nie tyle zarzut ile pewna charakterystyczna i m p r e s j a. Przeciwnik odpowiedziałby oczywiście, że każde rozwiązanie raz ustalone otwiera n o w e problemy: że to m y kręcimy się w miejscu, a oni się posuwają, że to u nas jest zastój, a u nich postęp, jeśli nie ku „prawdzie" w sensie klasycznym (nie wszyscy tak to rozumieją), to ku zagadnieniom coraz bardziej złożonym, wyższego rzędu itp. Więc myśl moja wymaga korektur, których teraz jakoś nie widzę. Uderza mnie natomiast w tej chwili coś trochę odmiennego: jeśli zdobyliśmy rozwiązanie ostateczne, to z chwilą jego zdobycia została zdeprecjonowana cała praca myślowa, która do niego doprowadziła. Zepchnięta do roli środka, który swój cel już osiągnął, przestaje budzić zainteresowanie, odpada jak martwy liść: a przecież ta praca była treścią czyjegoś życia, życia istoty będącej celem sama w sobie, posiadającej jakąś wartość ostateczną i absolutną. To wszystko jakoś jest przekreślone, idzie między rupiecie; w najlepszym razie na materiał dla historii nauki. Koncepcja więc tu omawiana nie wprowadza, jak mówiłem, „zastoju"; jest śmiercionośna pod innym względem: jako redukująca żywe życie myśli do roli środka, i tylko środka, przez to, że odbiera mu wartość w ł a s n ą.

2. W związku z tym sprawa stosunku do myślicieli przeszłości. Jeżeli są u nich błędy lub nieścisłości, jeżeli wyniki nie są dość

„pewne", to „tamci" odrzucają ich po prostu i przekreślają: tak Łukasiewicz wobec Kanta lub Kartezjusza. My inaczej. Jeśli myśl myśliciela była interesująca i bogata, to czytając go, wmyślając się w nią ponownie, p o w t a r z a j ą c w s o b i e j e g o a k t y m y ś l o w e, wciągamy się w potężny nurt życia myślowego, ż y j e m y; żyjemy myślą — i jeżeli sami nie jesteśmy zdolni do myślenia twórczego, znajdujemy w nich po prostu źródło życia; jeśli jesteśmy, mamy w nich przyjaciół i towarzyszy, z których pracą i wysiłkiem konfrontujemy nasz wysiłek i naszą pracę; bierzemy od nich dar, jeśli nie życia w ogóle, to współżycia. Łukasiewicz zaś i jemu podobni widzą w myślicielach przeszłości tylko większe lub mniejsze zbiorniki twierdzeń ścisłych i dowiedzionych; jeśli ta zawartość jest mała, myśliciel się nie liczy w ogóle [5].

6. VII.

Jak wielką rolę w stosunkach ludzkich, nieraz kosztem względów najbardziej rzeczowych, odgrywa obyczaj, rytuał! Wczoraj i dziś za miastem u pani B.: wmusiła we mnie jajko na twardo i — choć go taki brak — masło do bułki (bo to „obowiązek gościnności"), ale (by na ten obowiązek przypadkiem nie być narażoną ponownie) nie ofiarowała mi swojej werandy na przesiedzenie jeszcze jednej nocy nalotowej. Ważniejsze jest poczęstować mnie jajkiem niż uratować mi życie.

Tegoż dnia.

Znanieckiego koncepcja „człowieka zabawy", i zaliczenie do tego typu polityków i wojowników: kto wie, może to koncepcja genialna?? Ile zabawy np. jest w owych bombardowaniach! Kto wie czy nie więcej niż celowości; i sięga to aż po samo dno wojny lotniczej. Bawią się nie tylko lotnicy; całe narody na wszelki sposób wypróbowują nową zabawkę i uważałyby sobie za ujmę nie umieć jej należycie wyzyskać.

2. VIII.

Czytając ostatnio historyków, nie mogłem się nie zastanowić nad klasycznym zagadnieniem istoty faktu historycznego. Jaki fakt jest historyczny? Odpowiedź, do której bym dzisiaj się skłaniał, byłaby następująca: taki, który wzbudził zainteresowanie

---

[5] Cała ta podwójna notatka nie trafia w sedno. Niedokrystalizowana myśl jest chyba taka: człowiek się realizuje w myśleniu, nie w wynikach swego myślenia. A że samourzeczywistnienie jest najważniejsze, więc ważniejsze jest myślenie niż jego wynik (H. E. 1960).

zbiorowości, śród której lub na oczach której się rozegrał. To byłaby historyczność bezpośrednia; pośrednio zyskiwałyby historyczność fakty stanowiące domniemane przyczyny — uprzywilejowane przyczyny — tamtych.

W koncepcji tej historyczność faktu tworzyłaby się tedy samorzutnie przez pewien proces zachodzący w psychice zbiorowej. Rzeczą zaś historyka byłoby zapisywać to, czym się interesowało społeczeństwo wzięte przez niego za przedmiot jego pracy dziejopisarskiej.

Oczywiście, są tu duże trudności. Gdzie się zaczyna zbiorowość, której zainteresowania tworzą fakt historyczny? — jak małą liczebnie może być? — jak wielką musi? Wyjaśnienia wymaga też pojęcie zainteresowania. Rozumiem przez nie — jakikolwiek byłby punkt wyjścia — zainteresowanie, które, przynajmniej w punkcie dojścia, stało się bezinteresowne: fakt historyczny jest to fakt przez daną zbiorowość odczuty jako, sam w sobie, godny uwagi, rozważania, rozpamiętywania, komentowania.

22. VIII.

Nie jest rzeczą złą mieć nadzieję, ale źle jest bez nadziei nie móc się obejść.

19. IX.

Dziś rano przemyślałem z pewnymi wynikami zagadnienie faktycznego, a w pewnej mierze i właściwego stosunku do zła, które stwierdzamy u innych ludzi: jak to wygląda u człowieka bezgrzesznego, jak u walczącego ze swoim grzechem, jak u nieświadomego własnej grzeszności i jak u tego, który własny grzech aprobuje. I sprawę zatargu między stanowiskiem moralnym wobec tego zagadnienia a stanowiskiem społecznym. Wszystko to przy sposobności... Tacyta.

25. IX.

Na marginesie Tacyta, w ostatnich dniach, przemyślenia na temat Bergsonowskiej etyki (a także i „duszy") „zamkniętej" i „otwartej"; jak ja bym to ujął inaczej i jak to wyglądało w Grecji i w Rzymie. Tacyt — skądinąd tak wielki — jest typową „duszą zamkniętą" i jako taki reprezentacyjny dla Rzymian, zwłaszcza z warstw wyższych. Z tego punktu widzenia góruje nad nim słabszy charakterem Seneka, dla którego w tym zestawieniu nabieram nowej sympatii. U Greków inaczej; tam raz po raz jakieś

przepyszne „otwarcia": Oresteja, Antygona, Filoktet, i na swój słabszy sposób Eurypides też — nie mówiąc o Sokratesie; i zresztą co krok.

26. XII.

„Muzyka jest bardziej określona niż słowo, i chcieć ją objaśniać słowami, to ją zaciemniać. Nie przypuszczam, by słowa wystarczały do tego celu; gdybym był przekonany o czymś przeciwnym, nie zajmowałbym się komponowaniem. Są ludzie, którzy oskarżają muzykę o wieloznaczność i twierdzą, że słowa rozumieją się zawsze; ze mną rzecz się ma całkiem odwrotnie, słowa wydają mi się ogólnikowe, wieloznaczne, niezrozumiałe, jeżeli je porównać z muzyką [...] To, co dla mnie wyraża muzyka, którą kocham, jest raczej zanadto określone niż za mało, by się słowa do tego mogły stosować".

(Mendelssohn do pisarza, który pisał wiersze do jego kompozycyj).

Do estetyki treści w muzyce. Muzyka ma treść i treść ta jest określona.

31. XII.

Zalety znienawidzonego są bardziej nienawistne niż jego wady.

25. I. 1945.

Kto uprawia krytykę artystyczną, kocha nie krytykę, tylko sztukę. Tak samo, kto uprawia filozofię, kocha nie filozofię, tylko byt.

11. II.

„Artysta jest producentem rzeczywistości". Zdanie w tym oderwaniu niezrozumiałe, ale stanowiące osad względnie ważkich ostatnio przemyśleń [6].

31. V.

Korespondencja Flauberta. To jest jakaś część trzonu stałego, nienaruszonego, który trwa we mnie poprzez wszystkie przemiany i ewolucje. Flaubert jest wąski i mało intelektualny, ale co za słuszność myśli centralnej!

---

[6] W studium Heideggera o *Hölderlinie i istocie poezji* natknąłem się szereg lat później na formułę następującą: *Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins*. Pretensjonalne to bardzo, ale w kontekście bynajmniej nie bezsensowne.

4. VII.

Wszystko, co w dziejach jest cenne, jest zawsze przebiciem się na wierzch sił i dążeń metafizycznych.

22. VII.

Gdyby z kultury wykreślić wszystko to, co w nią włożyli ludzie bez wiary w człowieka i jego przyszłość, niewiele by z tej kultury zostało.

15. VIII.

Dlaczego na świecie nigdy nie będzie sprawiedliwości? Bo nikt do sprawiedliwości nie dąży. Kto o sobie myśli inaczej, ten nie zgłębił dna swego serca.

10. V. 1946.

Jednym z uroków zajmowania się historią ducha greckiego jest to, że wyobraźnia jest tam tak inteligentna, a inteligencja tak przepojona wyobraźnią.

3. VI.

Spengler: bastard Nietzschego i grafomanki. Ale wychowany przez grafomankę.

5. VI.

Piękność świata nie jest oparciem.

18. VII.

„Często wspominany »brak humoru« u Hölderlina jest oznaką życia, które wielkim potęgom istnienia zawsze jest gotowe się »stawić«, frontalnie i bez podstępu, bo zupełnie mu obcy jest zamiar wyprowadzenia z opresji swego małego ja w stanie nieuszkodzonym".

(Wilhelm Michel, *Das Leben Friedrich Hölderlins*, 1940, s. 90. Podkreślenie moje).

Wspaniale!

7. X.

„Najsłabszy punkt każdego zbawienia, to że nie jest nikomu potrzebne". (W cudzysłowie, bo to nie ja mówię, tylko mój duch zgryźliwości.)

Ludzie szli za Chrystusem, za Buddą; jak to właściwie było możliwe? Gdy spojrzeć na ludzkość dzisiejszą, ma się wrażenie, że

ci z nas, którzy chorują na myśl o zbawieniu, mogą co najwyżej założyć klub zbawiania się wzajemnego.

Tegoż dnia.

Chrystianizm, ten zorganizowany, masowy, ten, który był i jest siłą społeczną, to po prostu organizacja Wielkiego Odczepnego dla Absolutu. Mija się ze swym powołaniem religia, która aż tak zasadniczo uświęca ziemskość, która pozwala, na wojnie, zanosić modły o zwycięstwo jednej ze stron walczących, jednakowo obojętnych na słuszność. Ale czy nie mija się nawet i ta, która uświęca małżeństwo albo rodzinę?

Może jednak jestem niesprawiedliwy. Bo czy to nie k a ż d a religia, gdy wejdzie w swoje stadium zorganizowania, jest taka? I czy, biorąc „religie" w tym sensie i przeciwstawiając je mistycyzmom, nie należy powiedzieć ogólnie: „Religie to organizacje odczepnego dla Absolutu"?

14. X.

Z książki Windelbanda o Platonie (przekład polski Bouffała, s. 53): „Należał on już od wczesnych lat do żarliwców, którzy skłonni są przeciwieństwo mniemań przenosić w dziedzinę moralności i w adwersarzu z dysputy węszyć przeciwnika etycznego, był bowiem na wskroś przejęty mniemaniem, że prawdziwe rozumienie koniecznie idzie w parze z prawą wolą i że w niewiadomości tkwią także korzenie zła moralnego".

Moje uwagi są tutaj następujące:

1. Zasadniczy wymieniony tu rys, to jest także m ó j rys, zdecydowanie; w stosunku do niektórych szkół zupełnie świadomie.

2. Nie wydaje mi się, by się to łączyło z jakąś szczególną „żarliwością" (ciekawe, jak to brzmi po niemiecku?); zdaje mi się wynikać raczej z pewnej zupełnie spokojnej postawy intelektualnej i z pewnego swoistego rozumienia roli, jaką w życiu człowieka odgrywają jego poglądy filozoficzne.

3. Nie rozumiem jednak rzeczy w ten sposób, by „prawa wola" w y n i k a ł a z „prawdziwego rozumienia", a „zło moralne" z niewiedzy, — tylko że poglądy filozoficzne, odzwierciedlając istotną treść osobowości człowieka, są też wyrazem i jakby intelektualnym symbolem jego natury etycznej. Marny sposób widzenia świata płynie z marnej treści duchowej.

5. I. 1947.

„...Nie ma pomiędzy ludźmi większego i bezwzględniejszego podziału, jak pomiędzy szczęściem jednych a cierpieniem drugich.

Wiele spraw wielkich i drobnych rozdziela ludzi, lecz żadna tak dotkliwie jak nierówność losu".

(Andrzejewski, *Wielki Tydzień*)

15. XI.

Kogo Bóg chce wyprowadzić na szczyty, temu odejmuje oparcie.

12. XII.

Ucisk własnego społeczeństwa jest gorszy niż ucisk najgorszego najeźdźcy.

15. XII. 1948.

Obłuda, to hołd, który despotyzm zawsze gotów składać wolności.

16. VIII. 1949.

„Gdy się wybrało zwątpienie, wybrało się to, co zwątpienie wybiera: siebie samego" (Kierkegaard). „W wiecznym znaczeniu" — dodaje autor. Nie wiem, co to jestem „ja w wiecznym znaczeniu", ale może się porozumiemy.

22. X.

„Straszne czasy, ale ciekawe", mówią często właśnie najrozsądniejsi, którzy nie chcą ciągle tylko się skarżyć. A jednak wypadnie zaprotestować: nie po to się znalazłem na świecie, by oglądać rzeczy ciekawe.

26. X.

Nieszczęście odgradza od ludzi lepiej niż wrogość.

24. II. 1950.

Erfüllt sein heisst: im Sein vergehen.
Die wahre Gottheit atmet nicht.
Stumm sind die allerhöchsten Höhen
Und kühl des Lichtalls reinstes Licht.

To nie żaden cytat, to moje. Ale skąd mi się mogła wziąć ta niemczyzna?

2. III.

Jakże to mówi mój imiennik u Krasińskiego? „Wygrywać zawżdy, a kiedy nadejdzie przegrać — to raz jeden tylko". Gdyby

miał choć trochę zmysłu ascezy, widziałby to dokładnie na odwrót: „przegrywać zawżdy, wygrać raz jeden tylko". „Przegrywać zawżdy", to znaczy: każde swe przedsięwzięcie realne, każdą kampanię śród ludzi kończyć niepowodzeniem lub klęską. „Wygrać raz jeden tylko" to znaczy: ze wszystkich tych klęsk i niepowodzeń wydobyć stopniowo, szczebel po szczeblu, jedno wielkie ostateczne zwycięstwo nad „światem" w sobie i swoją niższą naturą. *Weltüberwindung.*

8. III.

J'ai péché fortement.
Et maintenant, sauvez-moi, mon Dieu, parce que c'est assez[7].

Claudel, *Partage de Midi.*

11. VIII.

Z publikacji zbiorowej: *The Interpretations of History,* Princeton 1943. Artykuł H. Holborna.

„Ranke nigdy nie żywił najmniejszej wątpliwości co do tego, że jednostka ma swe przeznaczenie niezależne od swego uczestnictwa w procesie dziejowym".

No tak; Ranke był historykiem inteligentnym.

27. IX.

„Czyż myślą, że nas tak znów ucieszyli mówiąc nam, że nasza dusza to tylko odrobina wiatru i dymu, i w dodatku mówiąc to głosem pysznym i zadowolonym? Czyż jest to rzecz do mówienia tonem wesołym? I czyż nie jest to rzecz do mówienia, przeciwnie, ze smutkiem, jako rzecz najsmutniejsza na świecie?"

(Pascal)

To samo można powiedzieć o wielu innych doktrynach. Nie mogę zarzucać nikomu, że wyznaje pogląd taki lub inny, jeżeli za tym poglądem przemawiają racje poważne. Ale mogę zarzucać, że go wyznaje z radością lub obojętnością, jeśli jest to pogląd śmiertelny dla czegoś, co powinno się cenić.

25. XI.

„Mnie zawsze się wydaje, że jeśli się o utworach piśmiennictwa, tak jak o postępkach, nie mówi z sympatią, nawet miłością, z pewnym nawet entuzjazmem stronniczym, to tak mało z tego zostaje, że

---

7 „Grzeszyłem z mocą.
A teraz zbaw mnie, Boże mój, bo dość już tego".

nie warto o tym wspominać. Cieszyć się rzeczami, doznawać radości, sympatyzować, to jest to coś jedynie rzeczywistego i co z kolei rzeczywistość wytwarza; wszystko inne jest czcze i tylko przeszkadza."

(Goethe, list do Schillera z 14/VI 1796)

29. I. 1951.

W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny; raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte. Człowiek, by się nie udusić, potrzebuje tych na wszystkie strony wolnych perspektyw. Ci, którzy mówią: „patrzcie, jak nauki przyrodnicze daleko zaszły, a wy co?" — słabe mają pojęcie o rzeczy.

29. III.

Z którejkolwiek strony próbuję podejść, w moim filozofowaniu empiria zawsze jest bita; widać to już taka tendencja mojej natury.

31. III.

Znów po długiej przerwie słyszałem dziś piątą symfonię. Świat jest jednak mocno zbudowany, jeżeli go Beethoven nie rozwalił.

3. V.

Z przeżyć wobec przyrody. W młodości daleki horyzont jest symbolem życia; na starość staje się symbolem śmierci. Zawsze tego, co się w nieskończoność ciągnie przed nami.

20. VI.

„To co znamionuje sztukę współczesną, to że jest sztuką sakralną [*un art du sacré*] przy nieobecności tego co święte [*en l'absence du sacré*]".

„Terre Humaine" nr 5, maj 1951; artykuł P. H. Simona: *L'Esthétique de Malraux*).

30. VIII.

Od kogo zaczyna się człowiek (w tym znaczeniu, w jakim kiedyś mawiano, że „człowiek zaczyna się od barona", albo, w wojsku, „od plutonowego")? Otóż zaczyna się od takiego kogoś, dla kogo społeczeństwo i jego własna do niego przynależność zdołały stać się obiektem, kto ma swój punkt patrzenia poza społeczeństwem i potrafi ogarnąć je z zewnątrz spojrzeniem mniej albo

więcej życzliwym albo niechętnym, zaprawionym sympatią albo krytycznym, ale zawsze poznającym a nie po prostu solidarnym, i obcym przynajmniej o tyle, o ile zawsze jest obcość między podmiotem a tym, co wobec niego spełnia w danej chwili rolę przedmiotu. *La société, c'est le mal*: nie jest to prawdą w tym sensie, by społeczeństwo nie służyło żadnym wyższym wartościom. Ale staje się nią z chwilą, gdy jednostka daje się społeczeństwu wchłonąć bez reszty i w swojej z nim solidarności mniej lub więcej się wyczerpuje.

19. IX.

Każda miłość musi się rodzić z autoafirmacji, być nam pomocą w urzeczywistnianiu nas samych. To znaczy, że przez nią mam sobie uświadomić i w sobie utrwalić jakiś głęboki, istotny element mojej natury, coś we mnie możliwie najcenniejszego, i temu czemuś najcenniejszemu poprzez miłość dać swą aprobatę i zapewnić jak najwięcej istnienia. Zewnętrzny przedmiot miłości gra tu raczej tylko rolę symbolu owego czegoś najcenniejszego. Zewnętrznemu przedmiotowi miłości w posiadanie się oddawać nie wolno: trzeba go brać w posiadanie, „brać" w tym sensie, że się go jako ów symbol włącza do świata własnego. Miłość skierowana po prostu i dosłownie na przedmiot zewnętrzny, miłość jako alienacja, jest samobójstwem. Punkt ciężkości jest wtedy poza mną: tracę równowagę i padam. Uzależniam się i oddaję w niewolę; łaską żyję i z niełaski umieram; a jeżeli przedmiotem miłości jest idea, sztywnieję w dogmacie. Wypruwam z siebie trzewia, by karmić coś albo kogoś poza mną: ale to jest ofiara jałowa, bo ów ktoś poza mną — ów człowiek, ów byt absolutny, owa idea — wcale nie chce być karmiony w ten sposób i nigdy się mną nie nasyci. Każda miłość musi żyć i rozkwitać na gruncie nieustępliwego immanentyzmu.

24. IX.

Perswazja poparta siłą nie jest perswazją.

27. IX.

„Niewystarczalność metafizyczna człowieka". Mówią o niej dużo wyznawcy religii pozytywnych; co przez to da się rozumieć? Chyba głównie to oto: że człowiek pod działaniem pewnych przyczyn powstaje i pod działaniem pewnych innych przyczyn zanika; dla jego powstania pewne przyczyny są niezbędne, a dla zaniku pewne inne — wystarczające. Jednym słowem: człowiek nie jest *per se*, jak brzmi termin techniczny. I tak samo

jest z całą ludzkością. Wniosek, do którego się stąd przeskakuje, jest taki: człowiek ani ludzkość nie mogą być naszym ostatecznym oparciem ani naszą ostateczną miłością. Wniosek nie wiadomo czy słuszny w pełni, ale pewną jakby rację za sobą ma: bo oparcie się załamuje, a przedmiot miłości znika sprzed oczu; pozostajemy zawieszeni w próżni i uczuciowo nie nasyceni. *Aimez ce que jamais on ne verra deux fois*, to jest miłość tragiczna, miłość na przekór.

2. X.

Pensée de commande, pensée de rien [8].

3. X.

To, co ludzi dzieli najostrzej, to nie obraz, jaki faktycznie wyrobili sobie o świecie, ale pragnienie, by obraz ten był raczej taki niż inny. Jeżeli jestem materialistą, a tęsknię za wizją świata duchową, bliższy mi jest chrześcijanin niż materialista zadowolony.

I co jeszcze dzieli wcale skutecznie, to czy na obrazie świata komuś w ogóle zależy, czy nie zależy. A jeśli nie zależy, to czy dlatego, że się za rzecz najważniejszą uznaje własną postawę moralną („jakikolwiek jest świat, ty bądź w porządku"), czy że się jest obojętnym na wszystko prócz własnego nasycenia, rozumianego w sposób jak najbardziej pierwotny.

4. X.

Stan filozofowania jest stanem wojny. Nie dajmy się omamić pozorom: stosunki między filozofami mogą być jak najbardziej kurtuazyjne — nie przeszkadza to, że są walką, walką o światopogląd, a więc o życie. Kto się w tej walce nie broni, to znaczy nie atakuje, ten ginie: odebrane mu zostaje oblicze własne i zostaje starty z oblicza ziemi.

6. X.

O Twardowszczykach (z okazji ostatniego referatu Rzeuskiej): są to b i u r o k r a c i ś c i s ł o ś c i.

13. X.

„Wszystkie tragedie świata osnute są na jakimś błędzie w ujęciu struktury rzeczywistości, dlatego bohaterowie tragiczni budzą w widzu współczucie i grozę".

---

[8] Mniej więcej: „myśl na rozkaz, to myśl bez znaczenia". Ale w przekładzie efekt się zatraca.

(Konrad Górski, artykuł pt. *Między lukrecją a kadenizmem* [*sic*], „Tygodnik Powszechny" 30/IX. 1951).

Istotnie: takie jest stanowisko chrześcijańskie. I mistycy też tak myślą: Maeterlinck. Temu jednak przeciwstawia się pogląd, że to sama struktura rzeczywistości, w samym rdzeniu swym, jest tragiczna; że rysa tragiczna idzie przez świat w całej jego pełni i głębi. A wobec tego bohaterowie tragiczni budzą współczucie i grozę nie dlatego, że popełnili błąd (to może zachodzić również, ale będzie to wierzchnia warstwa zjawiska), tylko dlatego, że na ich losie uwidacznia się tragizm bytu w ogóle, bytowi i życiu ludzkiemu i wszystkim ludzkim sprawom konsubstancjalny.

Tegoż dnia.

Walka beznadziejna, walka o sprawę z góry przegraną, bynajmniej nie jest poczynaniem bez sensu. W wyniku swym ostatecznym wszystkie przecież poczynania ludzkie są beznadziejne i najniewątpliwiej z góry przegrane: dwa tysiące lat, trzy tysiące lat, dziesięć tysięcy lat, a dzieło stworzone upadnie; u kresu wszystkiego jest nicość. Wobec tego walka daremna na metę już całkiem bliską, taka, której daremność bije w oczy, to najlepsza ilustracja, najbardziej reprezentacyjny skrót doli ludzkiej w ogóle; w niej najistotniejsza treść naszego przeznaczenia skupia się i zawiera w jakiejś potężnej syntezie. Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się ją podjęło, ale w wartości tej sprawy.

Z drugiej strony mówi się czasem, że są sprawy nieśmiertelne i wieczne, które sto razy przegrają i nigdy ostatecznie przegrać nie mogą. Pięknie jest móc sobie pomyśleć, że takiej właśnie sprawie się służy. Ale to jest tylko wielka nadzieja.

28. X.

Kto zatraca się w zewnętrzności, nie grzeszy: nie przeżywa odruchów lęku, niechęci, miłości własnej, zwątpienia, złej ambicji i zmysłowości. Ale robi coś gorszego, niż gdyby grzeszył: zatraca się w zewnętrzności.

16. XI.

Czy poeta jest „nieudanym mistykiem", czy też raczej mistyk — „nieudanym poetą"? Od rzeczowej strony spojrzawszy wydaje się, że poeta jest istotnie mistykiem nie tyle nieudanym, ile połowicznym, niedopełnionym, i że to niedopełnienie i połowiczność, to

pewne jakby niezdecydowanie postawy, należą do jego istoty. Psychologiczne natomiast fakty wprost krzyczą, że mistykami bywają ludzie, którzy nie potrafili być poetami. Być poetą, to coś niepełnego, dwuznacznego, wewnętrznie sprzecznego; być mistykiem to rzecz ostateczna: ale ludzie c h c ą być poetami, a mistykami się stają pod naciskiem świata, który „w złem leży".

25. XI.

Ładna próbka angielskiej uczciwości intelektualnej (plus humor):

„Temat nasz — pisze Ph. L e o n w swoich *Suggestions from Aesthetics for the Metaphysic of Quality* — omówiliśmy i zilustrowali wystarczająco, by wszelkie błędy, które wywód mój może zawierać, stały się jawne dla każdego, z wyjątkiem oczywiście mnie samego w chwili obecnej".

25. XII.

Nic tak nie zatruwa powietrza jak rozkładająca się przyjaźń.

3. I. 1952.

Z pewnością to powiedziano już nieraz, ale ja to jeszcze powiem na swoją rękę: jesteśmy w świecie empirycznym jak kurczę w jajku. Kurczę rozbija jajko nie dlatego, że je potępia, ale że się chce wydostać na światło. Tak samo my z tą empirią. Nie jest zła, ale jest mniej dobra; nie potępiamy jej, ale ją rozsadzamy, i rozsadzamy z pasją — bo chcemy się wydostać na światło.

7. I.

Oto tragizm: największe łaski życia stają się źródłem cierpienia przez osamotnienie, na które skazują. Bo ogół ludzki nie chce ich znać, a czasem wprost je potępia. Najwyższe odmiany szczęścia niosą ten smutek, że nie można się nimi podzielić: nikt ich nie chce, choćby dlatego, że przeważnie ich sobie nie wyobraża. Jest się z nimi sam, i nie po prostu sam: odtrącony.

18. I.

Pewna doza zła moralnego zdaje się być jednym z niezbędnych przejawów żywotności człowieka. Moje rachunki sumienia wykazują, że wolne od zła bywają tylko dni skąd inąd już jałowe i martwe.

20. I.

W starej sprawie „interesowności wszystkich motywów". Oto co zauważyłem ostatnio: motywy naszych własnych postępków są nieraz poddawane interpretacji utylitarnej *ex post* i stopniowo, w miarę jak się toczy dalej życie praktyczne i jak jego troski nas oblegają. Najprzód jest czysty motyw moralny; nalot interesowności zjawia się potem. N a j p r z ó d wstrzymanie się od szorstkiego i brutalnego postępku, ze względu na samą jego brutalność, p o t e m myśl, że mógłbym sobie przez niego zaszkodzić w opinii.

Tegoż dnia.

Jeszcze to zło moralne. Nie mogę inaczej: odczuwam je — w chwilach największego pogłębienia własnego — jako rzecz właśnie pogłębiającą. Zło zrozumiane jako zło, prześwietlone w swoich motywach, co do swego stopnia i wagi ocenione bez pobłażliwości i bez samoudręczenia, dodaje człowiekowi jakiejś powagi, jakiegoś autorytetu, jakiejś mądrości; po prostu: w ostatecznym wyniku jakoś podnosi rzetelną wartość człowieka. Bez niego czuje się on potrosze „w nieświadomości błogosławion", jak dzieci; inaczej obrazując: jest wciąż jakoś tylko n i e s i o n y, niesiony falą; jego kotwica dna nie dosięgła.

Zło, któreśmy popełnili, pozwala nam siebie samych zważyć na szali. I pozwala sprawiedliwie ocenić zło popełnione przez drugich, bez wyolbrzymiania i bez owej jakby osobistej urazy, którą na nie reagują naiwni. Nade wszystko jednak pomaga nam zgłębić istotę człowieczeństwa samego, do którego pełni niestety jakoś należy.

18. III.

„Indie od dawna wiedziały, że niebaczne napięcie woli dla osiągnięcia jakiegoś celu może jego osiągnięciu przeszkodzić, wywołując reakcję podświadomości. Podświadomość jest tym, co trzeba pozyskać, bezgłośnie do niej podchodząc i bezgłośnie ją zagarniając".

(R. R o l l a n d, *Vie de Ramakrishna*, s. 296, przyp. 1).

5. V.

Czym jest religia? lub raczej: czym jest to coś, na czego określenie ja, *en mon privé*, używam tego wyrazu i czego lepsze mam wyczucie niż zrozumienie? Śród nieskończonych myśli na ten temat, które stale mnie nawiedzają, oto te, które mi przyszły całkiem

ostatnio i których jaki taki stopień krystalizacji zachęca do ich spisania, a dorywczość nie pozwala ich traktować jako szkicu jakiejś teorii. Samo przez się musi się tu rozumieć, że „religia" ta to nie system twierdzeń, lecz wyłącznie pewna postawa; „religie" jako systemy twierdzeń są po prostu niedoszłymi filozofiami.

Składałyby się tedy na „religię" trzy rzeczy:

1. Przekonanie — niekoniecznie uświadomione, nieraz implicytne wyłącznie — o zasadniczej, istotnej, esencjalnej irracjonalności świata, tzn. o tym, że żadna myśl dyskursywna — nie tylko ludzka, ale najdoskonalsza możliwa — nie przeniknie jego rzeczywistości; że świat i myśl dyskursywna są wzajemnie względem siebie nieadekwatne.

2. Odwrócenie się od empirii — tzn. z grubsza: od świata danych zmysłowych i związanych z nimi introspekcyjnych, uporządkowanych w system według, na ogół, tak zwanych wymagań praktyki. Aspiracja ku czemuś poza empirią, co byłoby rzeczywiste, irracjonalne, niezmysłowe, zależnością od praktyki nieskażone i co by ogarniało i przenikało całość wszechbytu. To coś może być rozumiane pozytywnie, jako świat metempiryczny, albo czysto negatywnie, tak jak w buddyzmie: jako „nic" ze wszystkich punktów widzenia, na których my stanąć możemy, chociaż nie jako nic absolutne.

3. Przeżywanie uczuć miłości do tego czegoś.

Jak dalece te trzy warunki spełnia chrystianizm? — jak buddyzm?

Chrystianizm: co do warunku pierwszego można się wahać, taka jest rozpiętość i rozmaitość różnych ujęć i interpretacji. O ile by się jednak przyjęło, że Bóg myśli świat racjonalnie i że w tej jego racjonalnej myśli świat mieści się bez reszty, to taki chrystianizm na pewno nie byłby religią w moim pojęciu. Jak to już pisałem gdzie indziej: „Bóg" mógłby mieć świadomość tylko mistyczną, być pierwszym i ostatecznym Mistykiem Bytu.

Co do warunku drugiego: chrystianizm — w jednych odmianach więcej, w drugich mniej — sankcjonuje empirię i, o ile ją sankcjonuje, zawiera pierwiastek areligijny.

Od strony uczuciowej (punkt trzeci) warunek jest niewątpliwie i stuprocentowo spełniony. W sumie: abstrahując od martwej warstwy niepotrzebnych twierdzeń o bycie, chrystianizm jest religią, tylko w stopniu większym lub mniejszym, zależnie od stopnia irracjonalności i odwrócenia się od empirii. Zupełnie niereligijne są oczywiście czysto etyzujące koncepcje niektórych szkół protestanckich.

Buddyzm: ten w całej pełni spełnia warunek pierwszy; w pewnej swoistej odmianie także i drugi, a trzeci o tyle, o ile „miłość" pojmie się dostatecznie szeroko. A więc jakoś bardzo kontemplacyjnie i bez żadnych resztek ni śladów traktowania jej przedmiotu jako osoby. Ale tak to właśnie ja chcę rozumieć.

Trudność kardynalna: nie chce się twierdzić, a jednocześnie przecież się przyjmuje (więc twierdzi??), że metempiria jakoś „istnieje", „bytuje", „jest rzeczywista". To jest zasadnicza sprzeczność wewnętrzna każdej mistyki tego typu; ale znowuż: czy „sprzeczność" naprawdę?

6. V.

W swojej książce z roku 1949 o *Genetyce radzieckiej i nauce światowej*, którą czytałem ostatnio, Julian Huxley porusza pod koniec także sprawy „ducha", czy raczej „wiedzy o duchu", i usiłuje pokazać, jak wiedza ta może nawiązywać do wiedzy biologicznej. Nie mam już tej książki pod ręką i nawet nie mogę powiedzieć, bym ustęp ten czytał ze szczególną uwagą; o ile jednak się orientuję, nie tylko przyjmuje się tam (co jest raczej normalne) jakąś obiektywną zależność ducha od dziedziny biologicznej, ale i nasze zainteresowania sprawami ducha włącza się niejako w szersze i stanowiące wielki, jednolity, rozgałęziony system — zainteresowania biologiczne.

Wbrew temu moja postawa własna jest taka:

Interesuje mnie, tak naprawdę, tylko jedno: podmiot świadomy, indywidualny, monada. Ta, o której mówię „ja", i inne podobne. I obcowanie moje z nimi: z tymi, które są, i z tymi, które były w przeszłości. I to, że są takie lub inne i że w różny sposób kształtują siebie i swój obraz siebie samych i świat swój („świat" w świadomości swej oczywiście, w myślach, w obrazie), i jak kiedyś sobie go kształtowały. I jak będą kształtować w przyszłości; i czy w kierunku umacniania i pogłębiania swego życia podmiotowego dalej postąpią, niż my postąpiliśmy dotąd. Rodzina podmiotów, państwo podmiotów, żarliwa solidarność podmiotów. Czy wyrastają one na gruncie „życia" („życia" w sensie biologicznym), czy wywodzą się ostatecznie z „materii" (diabli wiedzą, co to jest, ale mniejsza), czy są zdeterminowane przez geny — te problemy zostawiam na boku: z chwilą kiedy podmiot jest (choćby jako konstrukcja, choćby nawet jako złudzenie), stanowi on dla mnie obiekt zainteresowania sam w sobie. Naturalnie też *de facto* (chociaż *de iure* pozostawiam sprawę otwartą) — *de facto*, powtarzam, nie myślę o nim jako o konstrukcji czy o złudzeniu. Jest to dla mnie

k t o ś; ma swoje interesy, swoje roszczenia, jest ośrodkiem woli życia i dążeń, które przeciwstawiają się światu. Podmiot, dla mnie, nie jest w naturze *ut imperium in imperio*, ale dlaczego? bo podmiot w o g ó l e n i e j e s t w n a t u r z e. „*Imperium c o n t r a i m p e r i u m*", prężność przeciw prężności, moc przeciw mocy. Czy też raczej mijanie się wieczne, bytowanie w światach odrębnych, bez najmniejszej komunikacji?

7. V.

„Zbyt silne życie moralne jest dla twórczości poetyckiej często przeszkodą".

(V i n e t, przytoczony u Bremonda, *Prière et Poésie*, rozdział ostatni).

I ładnie troszkę dalej sam Bremond: „Są to [poeci] jakby połówki świętych: zmysł duchowy najsubtelniejszy przy najluźniejszym sumieniu".

2. XI.

„...Wspaniała i żałosna rodzina nerwowców jest solą ziemi. Oni to, a nikt inny, założyli religie i stworzyli arcydzieła. Nigdy świat nie będzie wiedział, co im zawdzięcza, ani zwłaszcza co oni wycierpieli, by to dać światu". (M. P r o u s t)

Wypisuję ze względu na bliskie pokrewieństwo ze starą moją własną myślą; tylko że u mnie są nie „nerwowcy", tylko „nieprzystosowani", i nie „religie" ani „arcydzieła", tylko „kultura". I moje ujęcie wydaje mi się, *sit venia verbo*, bardziej rzeczowe: mniej przepojone uczuciem, to raz, a po wtóre: u mnie uzasadnienie myśli tkwi w myśli samej. Bo nieprzystosowany, żeby żyć, musi to nieprzystosowanie jakoś odrobić, i właśnie to odrabianie — c z ę ś ć tego odrabiania — to jest kultura. Natomiast związek między nerwowością a tamtym wszystkim musi być w każdym poszczególnym wypadku stwierdzony osobno i jego charakter jako prawa ogólnego jest na łasce naszych zmiennych doświadczeń. Nie uderza on nas jako quasi-konieczny, powiedzmy jeszcze skromniej: jako normalny. To, co na temat ten tu i ówdzie pisze Mann („artystyczne są tylko rozdrażnienia i chłodne ekstazy naszego zepsutego [...] systemu nerwowego")[9], to są ćwierćprawdy; przeciwstawiam im zdanie Flauberta o Homerze, „którego sobie — powiada — wyobrażam jako człowieka raczej bez nerwów". Ja myślę! to by z tekstu *Iliady* dość wynikało!! Natomiast mógł Homer doskonale być nie-

---

[9] *Tonio Kröger.*

przystosowany: np. do czasów, w których żył, do wymagań życia gospodarczego itp.

9. XI.

„To nie namiętność niszczy dzieło sztuki, to chęć dowiedzenia". (M a l r a u x)

24. XI.

Człowiek absolutnie samotny nie doznaje potrzeby wartościowania, bo idzie po prostu za swą najgłębszą miłością i nie ma co pytać o jej „słuszność" czy „uprawnienie". Pojęcia słuszności i uprawnienia zjawiają się wtedy dopiero, gdy się chce swoje dążenia uzasadnić wobec kogoś drugiego.

30. XI.

O pisarzu-„realiście" pewnego typu można bez przesady powiedzieć, że „widzi tylko tak daleko, jak może plunąć". „Tam sięgaj, gdzie twa ślina nie sięga" jest dla niego nakazem niewykonalnym.

2. XII.

Religia staje się niemoralna, gdy ma służyć zaspokojeniu ludzkich potrzeb autocentrycznych, poręczać nieśmiertelność duszy, opatrzność, porządek moralny w świecie, panowanie sprawiedliwości. Religia nie jest od pocieszania naszych zawiedzionych przez brzydki zły świat egoizmów; kto w te pocieszające kombinacje wierzy, ten w swej religijności jest podejrzany; kto w nie wierzy d l a t e g o, że są pocieszające, ten grzeszy. Religia ma życiu dawać pełnię, głębię, polot, bogactwo — także chyba pewną surowość, wynosić je ponad siebie i przepajać blaskiem mistycznym, a nie wmawiać stworzonkom, że w gruncie rzeczy wszystko ślicznie jest urządzone z uwzględnieniem ich interesów i pragnień.

Dusza nie jest potrzebna do tego, żeby była nieśmiertelna (jak wówczas w swym odczycie chciał Ajdukiewicz). Dusza jest potrzebna do dwóch rzeczy: 1) — żeby była w o l n a; 2) — żeby była s ę d z i ą rzeczywistości. To drugie zresztą jest również pewną odmianą wolności.

11. XII.

„Każda filozofia »wyjaśnia« takie tylko zjawiska, które w jej przesłankach już są zawarte [należało chyba powiedzieć „uwzględnione", H. E. 1960]; może ona tylko rozwijać to, co w jej przekonaniach podstawowych już jest stwierdzone. Tak np. niepowodzenie

prób Kartezjusza, by zrozumieć to co żywe — zarówno życie zwierzęce jak ludzką namiętność — zdeterminowane jest przez pojęcie »idei jasnej i wyraźnej«, z którego jego filozofia wychodzi".

(Marjorie Greene w artykule o etyce egzystencjalistów, który gdzie indziej streściłem i omówiłem obszernie).

W naszej szkole lwowsko-warszawskiej u podstawy jest coś jeszcze mniej wydolnego: nie „idea jasna i wyraźna", ale jednoznaczny znak. Z tego jeszcze mniej się wyciśnie; *inde egestas.*

16. XII.

LOGISCHES — ALLZULOGISCHES

I

Besser zu wenig Logik als zu viel.
Schlecht ist, das weiss ich, ein Besen ohne Stiel.
Doch schlechter noch ist, und ist immer gewesen,
Der reine Stiel ohne Besen.

II

Und schau' ich euch, Leuchter logistischen Lichts,
Euch luftdurchschneidende Messer,
Da lacht mir schon heller, da schmeckt mir schon besser
Herrn Heideggers nichtendes Nichts.

24. XII.

Ludzie wolą cudzą agresywność niż cudzą samostarczalność, egoistę drapieżnego niż spoczywającego spokojnie w sobie. Bo ten agresywny przyznaje, że się bez nich — kochanych bliźnich — obejść nie może, że są mu niezbędni chociażby tylko jako ofiary jego zamachów. A samostarczalny obejść się może i przechodzi mimo: co za grubiaństwo!

Tegoż dnia.

W numerze listopadowym „Terre Humaine": P. H. Simon przeciw Camusowi.

„...Zdaje się on twierdzić, że idea nieuchronnie się degraduje z chwilą, gdy ją transponować na płaszczyznę instytucyj i czynów; co czyniąc ulega niebezpiecznemu romantyzmowi czystości w niepowodzeniu, niepowściągliwości [*intempérance*] idealistycznej, ma-

jącej skłonność do przedstawiania dziejów jako złych esencjalnie i niosącej z sobą to ryzyko, że ludzi najpoważniejszych może zachęcić do trzymania się na uboczu".

Do wszystkich grzechów, które się tu przypisuje Camusowi, przyznaję się i ja zdecydowanie. „Degradacja" idei w urzeczywistnieniu to chyba rzeczywistość krzycząca. „Dzieje esencjalnie złe": wypowiedziałem się na ten temat obszernie w *Bezsensie i sensie*, a skrótowo w artykule o Gandhim. Wezwanie do wstrzymania się? — po tylu doświadczeniach nic chyba innego nie pozostaje. „Romantyzm" i idealistyczna „niepowściągliwość"? — to już tylko nazwy, które może kogoś zastraszą; mnie nie. Pozostaje „czystość w niepowodzeniu". Otóż co do „czystości", to jest to wartość — tak myślę — absolutna naprawdę, absolutnie nieporównywalna z wartością ewentualnego zwycięstwa. A „niepowodzenie"? porażka? — z chwilą gdy się walki nie podejmuje albo w czas zrozumiało jej bezsens, to i „porażki" nie ma; po prawdzie nie ma nawet i rezygnacji, jeśli się pamięta, że wszystkie cele, które by się sobie mogło postawić, to tylko „bąk" Marka Aureliusza [10] w różnych postaciach.

25. XII.

Ludzie z „Terre Humaine" są czcigodni, ale zawsze też mnie irytują. Przez tych aniołków skończy się na tym, że jeszcze pokocham Maurrasa! Kapitalne jest między innymi, jak czasem z nadmiaru świętości usprawiedliwiają różne immoralizmy u drugich. Nie ma obawy, by tamci odpłacili im równą monetą!

30. XII.

Jeszcze „Terre Humaine".

Nie tylko Sartre i Jeanson („świntuchy" [11], by użyć ich własnego języka), ale i sam Simon potępia moralistę, „który daje się skusić szlachetnym zabezpieczeniom wieży z kości słoniowej i który wyznacza obywateli honorowych dla Rzeczypospolitej Pięknych Dusz".

Chrześcijaństwo Simona i towarzyszy jest jednak dziwnie jakoś nikłe i blade. Mniejsza z tym; zaliż jestem stróżem ich chrześcijaństwa? Ale myślę, że gdyby „pięknych dusz" starczyło na „rzeczypospolitą", to by się to dość opłacało.

Pochwala zaś Simon wraz z Sartrem (tak się przynajmniej

---

[10] Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, V, 36.

[11] Wyrazem tym tłumaczę francuskie *salaud*, u Sartre'a termin prawie techniczny (H. E. 1960).

z tekstu zdaje wynikać) „odwagę człowieka, który się nie boi tworzyć historii, płacąc za to cenę należną". Znamy tę cenę!

I jeszcze *contra* Sartre, trochę ze złością: istota bez żadnego poziomu, bez żadnych przeze mnie cenionych (nie mówię „realizowanych") treści duchowych, z chwilą gdy to jest *homo sapiens*, należy ze mną, tym samym, do tej jakiejś wielkiej wspólnoty, jaką stanowi gatunek biologiczny: on jest człowiek i ja jestem człowiek. Nie widać jednak żadnej racji, dla której by ta wspólnota, sama z siebie i bez tamtych dodatków, pociągała za sobą nakaz jakiejś szczególnej z tą istotą solidarności, wykraczającej poza tę, która nas łączy ze wszystkimi istotami na świecie. A cóż dopiero, jeśli ów *homo* nie tylko wszelkich aspiracji wyższych jest pozbawiony, ale jest nawet ich wrogiem. Pytam: dlaczego miałbym bardziej się troszczyć, by jemu nie stała się krzywda, niż o to, żeby karaś nie był dręczony braniem na wędkę, albo małe rybki krajane żywcem na przynętę (jak to kiedyś widziałem na Helu)? Powie mi się, że karaś nie jest podatny na doskonalenie, a ludzie, nawet najgorsi, są, i że droga do spodziewanych wyższych poziomów prowadzi przez wyzwolenie, a do wyzwolenia przez pewne poczynania niezupełnie wytworne. Dobrze; ale nie prowadzi ona na pewno przez budzenie pogardy dla owych wyższych, tu i ówdzie już dziś osiągniętych poziomów i obryzgiwanie błotem samych zasadniczych pojęć, leżących u podstawy jakiejkolwiek wiary w „doskonalenie". Marzy się o rzeczypospolitej zadowolonych i hoduje się dla niej świntuchów. Otóż ja małą „rzeczpospolitą" pięknych dusz wolę niż wielką, wszechogarniającą — świntuchów. Jeśli taką mi dzieje przygotowują, to po jakiego diabła miałbym w nie włazić? Bez sarkazmu: Sartre chce wyzwalać, a hoduje w człowieku istotę tego wyzwolenia nie wartą.

2. I. 1953.

Pytano mnie raz i drugi, dlaczego o swym życiu duchowym ujawniam czasem publicznie rzeczy intymne, np. w niedawnym fragmencie autobiograficznym dla „Znaku". Odpowiadałem powołując się, jak umiałem, na potrzebę swoistej prawdy, bycia tym na zewnątrz, czym jestem w sobie. W jednym z artykułów „Terre Humaine" znalazłem formułę, która jako wyjaśnienie daje mniej niż to, co ja dać próbowałem, ale która mnie uderzyła swoją zwięzłością i swoim ładunkiem pasji wewnętrznej: „gorąca potrzeba autentyczności". Tak: w tej modnej dziś na Zachodzie nazwie cnoty, mało u nas popularnej, tkwi ładunek potężny, a *besoin ardent* też trafia w sedno.

Od strony przeciwnej określone to jest (w tym samym artykule) jako „ekshibicjonizm romantyczny". „Dosyć przykry" — dodaje autor. I w tym także jest coś słusznego. Gdzież więc jest granica? — kryterium „złego" ujawniania się i „dobrego"? Myślę, że w m o t y w a c h, stopniu ich przemyślenia i świadomej ich akceptacji. (Bo wbrew Prichardowi i jego szkole, a zgodnie ze starym Martineau, coraz bardziej dochodzę do wniosku, że obowiązkiem jest nie tyle działać tak a tak, ile z takich a takich motywów, a także z maksymalnym uświadomieniem.)

Tegoż dnia.

Jeszcze jedna w tejże „Terre Humaine", w artykule G u i t t o n a o wojennych orientacjach francuskich, dobra formuła: „nieustępliwy [*l'intransigeant*], podobnie jak zakładający się u Pascala, wygrywa także w przegranej". Podkreśla się tu w postępkach nieustępliwych pierwiastek k o r z y ś c i dla działającego („korzyści" wysublimowanej, rzecz prosta). Jednak pierwiastek bezinteresowny, pierwiastek absolutnego nakazu, czystego *advienne que pourra*, też nie jest mitem. I on chyba ostatecznie przeważa. Bo jeżeli „wygrana w przegranej" to ma być uznanie drugich, sąd opinii, gdy czas próby przeminie i „historia" zacznie rozdawać swe pochwały i swe potępienia, to to jest i dosyć niepewne, i w olbrzymiej ilości wypadków jednodniowe i przemijające; zapomnienie wszystko pokrywa. Kto dziś wie, kto w Mohendżo-Daro był podły, a kto bohaterski? Prawdziwa „wygrana w przegranej" jest inna, tkwi w tym, że się było „w porządku", w zgodzie z prawem czy to powszechnym, czy to z prawem własnego życia, że się zachowało świadomość własnego nieskażenia, czystości, że się postąpiło z umiłowania nieporównywalnych albo przynajmniej najwyższych nam znanych wartości. Być dumnym, że się tak postąpiło, to jest oczywiście zadowolenie na swój sposób „interesowne"; tej jednak interesownej satysfakcji nie można — niestety czy na szczęście? — bezinteresownemu odebrać.

3. I.

„Człowiek to jego wiara. Słaba wiara to słaby człowiek". I dalsze stąd antyracjonalistyczne dedukcje. Ile w tym może być prawdy?

Mój stosunek do zjawiska wiary (nie objawionej oczywiście i polegającej na akcesie, ale własnej, intuicyjnej i spontanicznej) był zawsze pełen najskrajniejszych sprzeczności. Raz: „wierzyć nie wolno; wszelka wiara jest niemoralna". Kiedy indziej: „najwięk-

szym grzechem mojego życia było, że nie wierzyłem (w sprawac wartości) dość silnie, że chciałem uzasadniać swą wiarę' Z tych sprzeczności się nigdy nie wywikłałem.

W gruncie rzeczy wygląda to tak: widzę wkoło siebie mnóstw ludzi, którzy mieli śmiałość twierdzić, nie wiedząc, i zazdroszcz im tej śmiałości, która dała im wpływ i znaczenie. No ale wpływ i znaczenie jako argument za słusznością postaw poznawczych??! I czy to u nich była śmiałość, czy nieuczciwość, czy szlachetna ufnoś we własny poryw, czy po prostu sprzeczność wewnętrzna?

I znowuż, mówiąc o tym „znaczeniu", krzywdzę siebie: bo tc nie tylko to. Jest rzeczywiście i piękna wiara: wiara-ufność, wiara-wyczucie, wiara-styczność z czymś niewątpliwym, i żal i pretensja do siebie, że się jej nie wyznawało dość mocno. W rozplątywaniu tych węzłów trzeba być równie stanowczym jak nieskończenie oględnym.

Tegoż dnia.

„Tragizm przezwyciężeniem pesymizmu", to moja stara formuła; ale czy nie jest również na odwrót? Pesymizm jest przezwyciężeniem tragizmu, bo ta oto, *hic et nunc*, klęska nieodwracalna i absolutna — a więc w tym sensie tragiczna — rozpływa się dla pesymisty w klęsce powszechnej, jaką jest istnienie w ogóle.

Tegoż dnia.

Myślę sobie czasem, że — mówiąc pewną kiepską gwarą dzisiejszą — „być wygranym" w życiu to jest właściwie mniej interesujące niż być „przegranym". Mojej przynajmniej naturze wygrana jakoś esencjalnie nie odpowiada. Gdybym miał powodzenie i rozgłos, nie wiedziałbym, co się z tym robi. Może bym nawet odczuwał pewien jakby wstyd — metafizyczny?

4. I.

Odpowiedź na wczorajszą aporię o wierze. To, co jako „wiarę" potępiam, to przyjmowanie twierdzenia za prawdziwe bez żadnego uzasadnienia (przeważnie na podstawie twierdzeń cudzych, czasem na podstawie pragnienia, żeby tak było itp.).

To, co jako „wiarę" aprobuję, to zaufanie do własnej intuicji, do tego, co *je vois clairement et distinctement être tel*, bez troszczenia się o to, czy drudzy widzą tak samo. To troszczenie się jest, w tym kontekście, odczute jako dowód słabości. (Epistemologicznie: odrzuca się postulat intersubiektywności poznania).

O ile usiłuję treść swej intuicji narzucić, znaczy to, że od drugich wymagam wiary tej właśnie, którą u siebie potępiam. Za-

rzut ten odpadnie, jeżeli próbuję nie narzucać, tylko „otworzyć oczy".

Tegoż dnia.

Ostry antagonizm między uczciwością intelektualną a sławą. Taki jeden i drugi „śmiały" filozof czy przypadkiem całej swej sławy nie zawdzięcza swej nieuczciwości? Gdyby był uczciwy, nie byłby twierdził, a zwłaszcza — stworzył systemu. Antagonizm ten znika na szczytach, ale czy naprawdę na wszystkich? Arystoteles był uczciwy i Plotyn także; ale czy mój ukochany Platon też tak zupełnie? Nie mówię o domieszce szarlatanerii w sprawach politycznych i religijnych, ale o filozofii samej, w jej rdzeniu. Intuicja fundamentalna — rzetelna, autentyczna, wspaniała. Analizy pojęciowe najwyższej klasy. Ale ta czasem wola i pasja dowiedzenia *per fas et nefas*? te niektóre argumentacje?

10. I.

W poezji śruby winny być zawsze odrobinę niedokręcone. Jedna z najmądrzejszych rad poetyckich, to ta Verlaine'owska, żeby słów nie dobierać *sans quelque méprise*. Zawsze trafiać w sedno, jak ostrzem cyrkla, to daje wrażenie sztywności. I zanadto wtedy wychodzi na swoim czysty intelekt.

27. I.

Katolicyzm, jak na moje potrzeby, za dużo rzeczy na ziemi potwierdza i sankcjonuje. Jest to uroczysty „strop uświęcenia", nieco zbyt równomiernie sklepiony nad wolnością i nad despotyzmem, nad ascezą i nad zmysłami, nad krzywdzonym i tym, który krzywdzi, nąd wyrzeczeniem i wszelką arcyludzką, arcyziemską świetnością, cielesnością, panowaniem i mocą. Religia godna tej nazwy niesie światu więcej m i e c z a, więcej z a p r z e c z e ń.

5. II.

„Wiara [*faith*]: zdolność mniemania [*believing*; nie wiem, jak to przetłumaczyć poprawnie] tego, o czym wiemy, że jest nieprawdą" (J o a d, *Guide to Modern Thought*). Absurd. Nie można „mniemać", że tak, wiedząc, że nie. Co najwyżej można w siebie próbować wmówić, ale to jest wypadek specjalny.

8. II.

Zubożenie problematyki; okaleczenie, okrojenie rzeczywistości; brak myśli o człowieku i jego losie albo myśl mizerna i płaska: oto

jeszcze kilka grzechów do zaliczenia na rachunek szkoły lwowsko-warszawskiej.

15. II.

Rzeczą najmniej wybaczalną jest nikczemna hierarchia wartości.

24. III.

Jedynym zadaniem człowieka jest wznieść się ponad człowieka; dla takiego, jakim jest, nic właściwie — prócz ulżenia cierpieniom — czynić nie warto. Jeśli coś czynimy, to tylko po to, by mu pomóc spełnić tamto zadanie.

12. IV.

Dwie postawy wobec zła świata. Jedna: odciąć się, przeciwstawić. Swoje małe nikłe ja z jego „jestem" i jego „chcę być taki a taki", całemu ogromowi istnienia, który się spycha do roli czegoś peryferycznego, jakiejś scenerii. Druga: przyjąć ten kosmos, a raczej ponury demoniczny nie-kosmos, z całą jego demonicznością; trwać i wytrzymać. Pierwsza podoba się mnie, druga N-owi. On chce, żeby się z a n u r z y ć, wszystko wycierpieć, nie szukać żadnego Olimpu, żadnej „twierdzy", żadnych *templa serena*; jego niechęć do Goethego, przypuszczam, stąd się częściowo wywodzi. Ale *templa serena* są dobre, i Marek Aureliusz jest dobry, i stoicyzm, i „twierdza", i Goethe. Chodzi tylko o to, by ten „optymizm" (?) nie zawierał domieszki fałszu, tego, co Sartre nazywa „złą wiarą". Ale to jest zupełnie możliwe, jeżeli się wycofamy w czystą subiektywność, w nas samych, i nic nie będziemy twierdzić o bycie.

19. IV.

„Pokorny? — a jakże! I bardzo się pyszni swoją pokorą".

20. IV.

Sięgnąć głębiej we własną istotę, niż sięgają grzech i wina: czy to możliwe?

26. IV.

„Kochać to narażać się na to, że nas spustoszą i zniszczą, w nadziei, że nas podeprą i że nam będą natchnieniem".

(Etienne B o r n e, „Terre Humaine" z marca 1953).

3. V.

Moralność zacieśnia i obezwładnia, kiedy jest przeżywana wyłącznie jako posłuszeństwo wobec nakazów, które nam nadają kie-

runek, i zakazów, które hamują. Piękna i płodna staje się dopiero jako zespół ukochań, aspiracji, miłosnych porywów ku temu, co wzbudziło zachwyt i uwielbienie. Nędzna jest asceza z zahamowania, piękna — asceza z zachwytu; żałosny jest wzgląd na bliźniego, podyktowany jedynie tą myślą, że tak właśnie „trzeba", piękna — dobroć, łaskawość, „cnota darząca", w czynach się wylewająca sympatia.

Tegoż dnia.

Zwalczyć swój egotyzm to niekoniecznie jest zabieg p r z e c i w własnemu „ja" (temu głębszemu). Nie musi on polegać na samoprzekreśleniu, kapitulacji przed światem; może również na wchłonięciu świata, włączeniu, rozlaniu się „ja" niczym morza poprzez wszystkie przejawy rzeczywistości. Goethe nie był egotystą; ale świat był w nim, nie on w świecie. Balzac był w świecie, nie świat w nim: niższość niewątpliwa i wielostronna.

Tegoż dnia.

Ciekawa sytuacja psychologiczna: piszę coś czasem pod silnym wewnętrznym naporem, a jednocześnie wyraźnie „za wypowiedzeniem", cały czas zastrzegając sobie sąd spokojniejszy, staranniej zrównoważony, beznamiętny i sprawiedliwy. Ale na razie c h c ę być namiętny i n i e chcę być sprawiedliwy, z pewnych rzeczy chcę się otrząsnąć, zrzucić je z siebie, podeptać. To także jest konieczność życiowa. Dopiero p o takich otrząśnięciach się, wybuchach i oczyszczeniach ma się prawo do sądu spokojnego i olimpijskiego; inaczej olimpijskość i spokój są tylko wyrazem ustępliwości, ulegania, niemrawości duchowej; lub ściślej: nie ma Olimpu, jest tylko skarlałość i nędza.

13. V.

„Wszelka miłość jest przejawem słabości": nie ma w tym pomyśleniu goryczy. Człowiek jest istotą słabą, w i ę c kocha; ale czasem tej słabości zdoła się wyzbyć i kochać już nie potrzebuje; a to, co na miejsce miłości wtedy przychodzi, większe jest od niej.

18. V.

Dobrą jest rzeczą wspólnota jakiejś pięknej wiary, ale nie wolno wspólnoty kupować wiarą fałszywą, ani wmawiać w siebie takiej, której się nie ma.

Tegoż dnia.

Dobra próba na poetów i style: jakie robią wrażenie w obliczu śmierci, gdy ten ktoś z nimi obcujący jest na krawędzi. Rimbaud wali się w nicość, Lukrecjusz rośnie.

19. V.

Dla indywidualności silniejszych i silniej zróżnicowanych walka może być tą jedynie właściwą formą włączenia się: nie w stan rzeczy, nie we „wspólną wiarę", w układ gotowy, ale w to wiecznie nierozstrzygnięte współzawodnictwo, w ten ferment, z którego układy i wiary i stany rzeczy powstają. A choćby i nie „nierozstrzygnięte", choćby w roli tego, który przegrywa. Cesarz Julian też jest włączony!

Tegoż dnia.

To włączenie się, które miałem na myśli, nie jest włączeniem się we wspólnotę. Jest to włączenie swego dążenia w jakiś zespół dążeń: zgodnych z nim, neutralnych lub sprzecznych; i „zespół" tylko o tyle, że nie należą one do światów różnych: mogą się (ale nie muszą) wzajemnie wspomagać albo krzyżować.

20. V.

Oczywiście, „dobre uczucia nie wystarczają dla tworzenia dobrej literatury" (Gide); ale marne wystarczają dla tworzenia złej. Cała wielka literatura jest literaturą szlachetną.

21. V.

Claudel (*Connaissance de l'Est, La pagode*) określa funkcję naszych kościołów tak oto: „chronić absolut przed światem pozorów zewnętrznych". Ale to tylko gotyk — i romańszczyzna; począwszy od Odrodzenia mało w naszych kościołach jest absolutu.

23. VII. Klinika.

Schönheitdurchflutetes Leiden.

16. VIII.

„Poza moim dziełem była ambicja, poza moją miłością troska o własną osobowość, poza moją czystością strach, poza moim przewodnictwem łaknienie władzy".

(Wiwekananda, w liście pisanym niedługo przed śmiercią; cyt. w *Vedanta for the Western World*, s. 25).

Tak mówi o sobie wielki święty. Nie powinniśmy więc zbytnio się wstydzić, jeżeli i nas te wszystkie, nawet nie „złe", tylko po prostu „nadto ludzkie" rzeczy do ostatniej chwili nurtują.

23. VIII.

Mądrość przeciw mistycyzmowi: w czym, śród licznych podobieństw i różnic, rdzeń ich przeciwieństwa? I w mądrości, i w mistycyzmie szukamy wewnętrznego uniezależnienia i powiedzenia „tak" życiu; w mądrości jest to „tak" powściągliwe, raczej z wysoka, i obejmujące empirię; w mistycyzmie jest entuzjastyczne i nie obejmuje empirii. Droga mądrości prowadzi przez przekształcenie tylko siebie samego; obraz świata pozostaje nietknięty. W mistycyzmie, gdy przekształcam siebie samego, to z myślą o przekształceniu obrazu świata: chcę być innym, by świat widzieć innym.

U podstawy mądrości jest akceptacja; jeszcze głębiej: przeświadczenie, że są rzeczy d a n e, dane nieodmiennie, nie do cofnięcia. U podstawy mistycyzmu jest bunt, a wraz z buntem nadzieja, że to wszystko nie jest „dane" po prostu; że nic nie jest rzeczywistością ostateczną, niecofnioną, niezwrotną; że zarówno świadomość jak rzeczywistość są nieskończenie, do ostatniej swej głębi plastyczne.

Przekształcenie samego siebie inne jest w mistycyzmie, inne w mądrości. W mistycyzmie sam korzeń osobowości jest wyrwany, a zaszczepia się inny. O przekształceniu przez mądrość dwa wyrazy zawierają każdy część prawdy: d y s c y p l i n a i p r z e b u d o w a.

28. VIII.

Odnalezione u Hölderlina w *Hyperionie,* trzykrotnie przeze mnie zakreślone:

„Zawsze z państwa czyniło piekło to, że człowiek chciał je uczynić swym niebem".

6. IX.

O nirwanie można jeszcze powiedzieć: „szczęśliwość bez szczęśliwego".

27. IX. Klinika.

„Kto wszystkie więzy zerwał, kto się nie lęka, kto z wszelkich pęt się wyzwolił i oto cały jest wolny...;

W kim żadne nie powstają pragnienia ani na ten tutaj świat skierowane, ani na inny, kto pragnień wyzbył się i cały jest wolny..." (*Dhammapada*)

5. III. 1954.

Kiedy cię nachodzi myśl, że tak rychło po twojej śmierci nikt nie będzie znał twego imienia, pomyśl, że nikt nie wie, jakie miał

imię autor wedyckiego „Hymnu Stworzenia". A czy warto się było urodzić, by ułożyć „Hymn Stworzenia"? Warto, zaiste. Imię jest niczym; płodny akt twórczy, święty poryw ducha są wszystkim.

To było trzy tysiące lat temu; ten człowiek może pasł krowy. I myślał, że nie Indra i nie Waruna, i nie hotar, i nie inni kapłani, i nie drewienka ofiarne, i nie soma, i nie płomień ołtarza. Przebił się przez to wszystko, męczył się, wątpił. I jakoś przecież d o t k n ą ł rzeczywistości, choćby przez postawienie pytania. Jakimś niebywałym impulsem „ruszył z posad bryłę świata", mocniej może niż poprzez wszystkie te wieki ktokolwiek z tych, którzy po nim nadeszli [12]. Ruszył w sposób nie ten brutalny, tylko ten piękny i czysty: drogą przez myśl i natchnienie.

6. III.

Cechą wielu stosunków ludzkich jest może nie tyle obłuda, ile samorzutna dwuznaczność. Nie należy pytać, gdzie się kończy rzetelność, a gdzie zaczyna szelmostwo, ani skarżyć się, że granica jest płynna. Ale szelmostwo tkwi w rzetelności, a rzetelność nie umiera w szelmostwie.

Tegoż dnia.

Piękno i dobro to nie są rzeczy, którymi by można się cieszyć i którym by można służyć w samotności. Wymagają one wspólnoty; kochać je można tylko pospołu. Dlatego, kto skazany na samotność, musi im odebrać panowanie nad swoim życiem (tzn. nad swoimi aspiracjami). Zniechęcamy się do wartości, gdy wiary w nią nikt nie podziela; nie zniechęcamy się do zbawienia. Zbawienie jest rzeczą jednostki, w oderwaniu od wszelkiej wspólnoty.

7. III.

„Wyzwalający się z cierpień tego świata mędrzec milcząco wychodzi naprzeciw milczeniu Niezbadanego poza wszelkim życiem osobniczym".

(O l d e n b e r g, studium o buddyzmie i o miłości chrześcijańskiej).

8. III.

Żadna zbiorowość jako zbiorowość nie czuje potrzeby zbawienia: jest bowiem zawsze nieskończenie z siebie zadowolona.

---

12 Przesada (H. E. 1960).

Tegoż dnia.

„Tęsknota do zjednoczenia z Bogiem budzi się tylko w takich sercach, które przejęły się myślą o nicości i nietrwałości tego, co ziemskie. Na to, co nieskończone, wieczne, ponadnaturalne, z tamtego brzegu, może się otworzyć i oddać mu się tylko ten człowiek, który się odwrócił od tego co skończone, zmienne, naturalne i z tego brzegu".

(Fr. H e i l e r, *Die Mystik in den Upanischaden,* 1925).

Nieprawda; to „tylko" jest błędne. To, co nieskończone, wieczne itd., może być także przedłużeniem i rozszerzeniem tamtego. Powiedział gdzieś Leisegang (i mam zapisane) coś mniej więcej takiego: „każde spotęgowane [*gehobene*] poczucie życia znajduje [*scil.* przy najwyższym napięciu] ujście w mistyce". „Każde" to znowu nieprawda; ale tak bywa. Jest mistyka Goethowska, Faustowska; jest Spinoza; są Schelling i Hölderlin; a ile jest tego w Platonie? Tamto ilościowo przeważa i daje formacje duchowe o fizjonomii najwyraźniejszej; ale to jest może najwyższe.

Jedną z głównych odmian tej mistyki niezaprzecznej jest mistyka na tle zachwytu estetycznego. Zachwyt estetyczny jest Janusowy: ma oblicze i w stronę empirii, i w stronę metempirii. Z empirii oczywiście odrzuca całą jej „materialność" czy „substancjalność", a bierze tylko jakości; ale to jest bardzo dużo, bo w tym jest wielość, konkretność i forma; i całą tę przędzę mistyk estetyczny wsnuwa w świat metempiryczny, w który wstępuje.

16. III.

„Wiarę swoją i swoje uczucia chowaj dla siebie. Gdybyś o nich mówił, wiele byś stracił".

(R a m a k r i s z n a)

Niezupełnie tak. Bezmyślnie się wypowiadać, byle gdzie, kiedy i przed kim, to wiarę swoją i uczucia, jak mówi Berent, „z duszy wygadać precz", i to jest strata. Ale wiara i uczucie nie wypowiadane w ogóle — te zamierają w duszy i więdną. Więc t r z e b a się wypowiadać: z rozmysłem a nie mimo woli, w miejscach i chwilach właściwych, i przed godnymi.

18. III.

„Po co wciąż tylko mówić o grzechu? Powiedz tylko raz: »Czyniłem rzeczy, których powinienem był zaniechać, a zaniechałem takich, które powinienem był czynić. O, niech mi będzie przebaczone«. Powiedz tak, a zmyty będzie z ciebie wszelki grzech".

(Z Ramakriszny, ale zmienione)

20. III.

Tenże Ramakriszna o właściwej gospodarce namiętnościami; między innymi to: „gniew, który odczuwasz wobec bliźnich, powinieneś skierować przeciwko Bogu za to, że ci się nie objawia".

Mistycy lubią od czasu do czasu podkreślać, że nie są barankami. Czy dobrze wtedy widzą samych siebie? Czy nie ma w tym odrobiny afektacji?

Tegoż dnia.

W sprawie metody kierowania własnym rozwojem: czy wysilać się na wykorzenianie rzeczy niepożądanych, czy cały wysiłek, uwagę i wyobraźnię skierować na jakąś wartość pozytywną w nadziei, że wraz z jej rozkwitem tamto samo odpadnie? Często ostatnio myślałem, że przeważać przynajmniej winna metoda druga. Tego samego zdania jest Ramakriszna. „Gdy z kwiatu wyrasta owoc, płatki same odpadają. Tak i wszystkie twoje słabości same odpadną, gdy zacznie w tobie wzrastać pierwiastek boski".

Tegoż dnia.

Stosunki ludzkie przeważnie mają to do siebie, że jakkolwiek się postąpi, zawsze jest źle. To tak jak z *brevis esse laboro* [13]. Chcę być powściągliwy? — zieję chłodem; ujmujący? — robię z siebie pajaca; chcę się przysłużyć? — mieszam się niepotrzebnie do spraw nie swoich; kogoś o czymś rozsądnym przekonać? — a może tamtemu dawne jego nierozsądne przekonania wychodziły bardziej na zdrowie? Grzeszę czynem i bezczynnością, mową i milczeniem, miłością i brakiem miłości.

21. III.

„Prawda! prawda!" — krzyczą i myślą, że na tym wszystko się kończy. Ale wszystko zależy od tego, w jakim duchu się tę prawdę wyznaje.

Protest świadomego człowieka równoważy nawet prawo natury. Ona ma moc, a ja tę moc sądzę: i mój sąd, to więcej niż ona.

8. IV.

Prezycja myśli jest cechą epigonów; powiedzmy ostrożniej: drugiego pokolenia po twórcy. Myśl odkrywcza jest na ogół nieprecyzyjna.

---

13 „Usiłuję być zwięzły, staję się ciemny" itd. — Horacjusz, *De Arte Poetica* 25.

Tegoż dnia.

Nędzą jest wmawiać w siebie, gdy się wyrzekam, że to, czego się wyrzekam, jest nędzne. Trzeba się umieć wyrzec tego co wielkie, ze spojrzeniem zwróconym na to co większe.

Wspaniałość tego świata i wolność ducha, który się z jego oków wyłamał: to *plus* tamto, to dopiero jest pełnia.

15. IV.

Cały ogrom tej wspaniałej kultury, którą kochałem i kocham, jednego serca nie uchroni od męki śmiertelnej, jednej duszy nie wybawi od zatracenia. Piękno i blask nic nie poradzą na udrękę, i męczarnię, i winę.

21. IV.

Przez świetność spełnień, przez noc wszechzatraty,
O Rytmie! jakże twoje kroki dzielne!
Jedna twa stopa to te wszystkie światy;
Trzy dalsze tętnią w górze, nieśmiertelne.

(według *Rigwedy*, X, 90; silnie przetworzone)

16. V.

„Piękność świata nie jest oparciem". Ale jest symbolem jego świętości; a ta, ile trudniej dostrzegalna, tyle może się okaże mniej krucha?

9. VI.

Zasadnicza między ludźmi różnica, to nie to, co uważają za prawdę, ale to, co uważają za dobro. Dlatego można być sprzymierzeńcem tych, którzy inaczej świat widzą, ale nie tych, którzy inaczej go oceniają — ściślej: którzy mają inną miarę oceny.

25. VI.

We wszystkich naszych spotkaniach, obcowaniach, pseudozbliżeniach obracamy się w sferze czystej konwencji. Tam, gdzie zaczyna się prawda życia, nikt już z nikim się nie spotyka.

10. VII.

„Nigdy [...] nie czyńcie żadnych ustępstw tym dziewięćdziesięciu dziewięciu częściom siebie samych, które są takie same jak u wszystkich, kosztem tej jednej, która jest jedyna".

(Connolly)

Nie o jedyność tu chodzi, tylko o rzetelność, prawdę, istotność; o to, co nieprzystosowane, niesfałszowane.

„Przystosowanie", pod wpływem nauk przyrodniczych, stało się terminem pochwalnym, także w zakresie stosunków ludzkich. Powinno być raczej potępiającym: kto się przystosowuje, ten się sprzeniewierza, zatraca.

2. VIII.

Dla niektórych dobrze znanych mi ludzi rzeczywistość po to tylko istnieje, by uczeni ją mogli poznawać, a poznanie tylko po to, by logicy mogli rozbierać jego formalny mechanizm.

7. X.

„Nie każdy, kto sieje, zbiera; nie każdy, kto wędruje, staje u celu; nie każdy, kto szuka, znajduje" (Al Ghazali, *Eliksir szczęśliwości*). Dlaczego to jest takie piękne? Bo jest to prawda tragiczna wypowiedziana spokojnie.

22. XI.

Lepiej być przegrywającym sobą niż wygrywającą maseczką; lepiej się ujawnić i zginąć, niż grać rolę i zbierać oklaski.

9. II. 1955.

„Z wiary jest człowiek utkany. W co kto wierzy, tym jest".

(*Bhagavad-Gita*)

Niezupełnie. Ważniejsze dla określenia człowieka jest to, w co pragnie wierzyć, niż to, w co wierzy. Wierzy się często wbrew sobie.

11. II.

Ambicja jest wytworem społecznym nie tylko dlatego, że poza społecznością nie może w człowieku w ogóle powstać chęć znaczenia czegoś w opinii drugich, że nie mogą tej chęci zaznać istoty żyjące samotnie i w rozproszeniu. Nawet w społeczności ambicja samorzutnie by prawie nie powstawała i byłaby tylko jedną sporadycznie występującą namiętnością śród wielu innych, gdyby nie wcześniejsza od niej pogarda i coś, co bym nazwał szczuciem społecznym. Pogarda: broń dla psychicznego złamania przeciwnika stosowana w walce o byt z wielkim pożytkiem; przeciw skutkom pogardy trzeba się bronić wymuszając dla siebie uznanie u niezainteresowanych osobiście widzów, sędziów mojego współzawodnika i moich. Szczucie: zamiast uczyć gar-

dzić pogardą i rozwijać samostarczalność, wychowanie idzie po linii odwiecznego najmniejszego oporu i od maleńkości pcha nas w kierunku: „wybij się, wyprzedź innych, bądź górą". Dopiero połączone i zsumowane pchają nas obie siły na drogę tego moralnie tak problematycznego wyścigu.

24. II.

Ateny w swym najgorszym upadku, to jeszcze lepsza ojczyzna niż Pompejopolis Paflagońskie w swoim najwspanialszym rozkwicie.

26. II.

„Już ten rani religię chrześcijańską, kto w pierwszym rzędzie zapytuje, czego ona dokonała dla kultury [...] ludzkości, i kto według tego chce określić jej wartość".

(H a r n a c k)

Nie tylko chrześcijańską; każdą w ogóle. Religia nie jest od tego, żeby dostarczała bodźców kulturze, a jeśli ich dostarcza, nie w tym jej wartość.

10. III.

Duszą życia jest jego groza. A naokoło Pani Grozy tańczą sobie różne miłe amorki.

Tegoż dnia.

„Kto się oddaje w służbę wartości duchowych, kto, inaczej się wyrażając, ma wolę »człowieczeństwa wyższego«, musi przede wszystkim wierzyć, że to, co dane, może w ogóle być przekształcone w duchu takich właśnie wartości i norm, i że natura w nas i wokoło nas nosi w sobie zadatek po temu, by pod kształtującym działaniem człowieka stać się kulturą. Wiara taka jednak zawiera w sobie najoczywiściej już pewien określony stosunek do rzeczywistości w ogóle, do wszechbytu. Chodzi przy tym o wiarę, że nasza świadomość normatywna [*Normbewusstsein*] co najmniej nie trafia na opór bezwzględny, całkowicie nieprzezwyciężony. Chodzi o zaufanie do kosmicznej możliwości spełnienia naszych idealnych wzorców, podyktowanych pragnieniem [*Wunschbilder*], o ile one dotyczą istoty działalności kulturowej".

Tyle V e r v e y e n, *Religion und Kultur*, s. 65. Jak jest rzeczywiście?

1. Zaufanie do „kosmosu" czy do „wszechbytu", czy nawet do natury „wokół nas" nie jest niezbędne. Wystarcza przekonanie, że człowiek chce i w jakimś stopniu może dźwignąć sam siebie, urze-

czywistnić owe wartości we własnej zamkniętej sferze, stworzyć wyspę sensowności w świecie bezsensu. Morze naokoło tej wyspy niechaj sobie będzie czarną otchłanią: my stoimy twardo, stawiamy czoło i wznosimy swój proporzec wysoko.

2. Jest to jednak postawa tragiczna i trudna do utrzymania. Tylko niesłychanie ścisłe braterstwo tych, którzy służą wartościom, „współpielgrzymów" czy „współbojowników", adeptów „człowieczeństwa wyższego", tylko gorąca wzajemna miłość ich w dobru i pięknie, może sprawić, że każdy z osobna wytrzymuje i nie ginie z rozpaczy.

3. Katastrofa następuje z chwilą, kiedy się przekonujemy, że to nie tylko kosmos jest obojętny lub wrogi, ale że sama „natura w nas", że sam człowiek — „człowiek w ogóle" — nie jest podatny na przekształcenie *in melius*; że nie tylko jego możliwości są nikłe, ale że przede wszystkim woli w nim nie ma, że mu nie zależy ani na sensie, ani na „wartości duchowej". Wtedy wszystko się załamuje i cały pęd ku wyżynom staje się już tylko przekleństwem: lepiej życie z rezygnacją przedrzemać albo jako młodzieniec paść w walce z jakimś bratem-„nieprzyjacielem".

I tak sobie to dziś uświadamiam: dawniej tragedią tragedyj była w moich oczach owa samotność człowieka w kosmosie, „lampy śród mroków" — i z tym można było żyć pięknie; dziś nie tragedią już (bo tragedia jest wzniosła), ale straszliwością życia jest dla mnie zrozumienie, że sam człowiek wcale lampą być nie chce: „ukochali bowiem ludzie ciemność bardziej niż światło"[14]. I odwróciły się role: bo przeciw człowiekowi i jego sprawom szukam oto sprzymierzeńca w kosmosie, i tylko w obcowaniu z kosmosem spodziewam się jeszcze urzeczywistnić to, co może być urzeczywistnione z dążeń wysokich.

11. III.

Kosmos jest bierny; można w niego wmówić świętość i być szczęśliwym. W człowieka świętości wmówić nie można.

(*Scriptum in amaritudine cordis*).

30. III.

Nie trzeba być małostkowym, nie trzeba się z losem targować i mówić: „To jednak zdobyłem, to osiągnąłem, tego dokonałem, to mam". Nic nie dokonałeś, nic nie zdobyłeś; *pulvis et cinis et ni-*

---

[14] „Ukochali bowiem ludzie ciemność bardziej niż światłość" (Ewangelia według św. Jana, III, 19). Dla mnie jest to jednocześnie wyjątkowo patetyczny cytat z Leopardiego, który tego właśnie zdania — w brzmieniu greckim — użył jako motta do swego poematu *La Ginestra*. (H. E. 1960).

hil. Dopiero uznanie tej prawdy może się stać punktem wyjścia — akt wyrzeczenia absolutnego — wyzbycie się ostatniej pretensji, że do czegoś innego byłeś stworzony. Wtedy będzie można raz jeszcze spróbować się odbić od ziemi i wznieść w sferę „świętej czystości".

Tegoż dnia.

Prawd naprawdę strasznych mówić nie wolno. A to są te, które mówią o dogłębnej bezsilności człowieka.

4. IV.

Cierpiącemu pomóc fizycznie, a moralnie się od niego odwrócić: czy to nie jedno z ważniejszych praw rządzących stosunkami ludzkimi?

6. IV.

Czuć się solidarnym tylko z ludzkością, nie czuć siebie jako cząstki bytu, a swego życia jako skrawka dziejów kosmicznych, to i zbrodnia i wielkie nieszczęście.

7. IV.

Wyraz *humanizm,* w ujęciu, w jakim się go dziś najczęściej spotyka, oznacza dość brutalny antropocentryzm, albo, jeszcze lepiej, antropo t e l i z m, nie ontologiczny, lecz normatywny: nie mówi się, że człowiek faktycznie, „z ustanowienia natury", j e s t ośrodkiem i celem wszystkiego, ale każe mu się t r a k t o w a ć siebie jako taki ośrodek i nie mieć innych dążeń jak autocentryczne — w sobie i swoich sprawach widzieć cel świata. Ostrza antykosmicznego w stopniu najwyższym nabiera to w połączeniu z techniką.

16. IV.

Obowiązek mówienia o rzeczach błahych, a milczenia o ważnych, to, w miarę jak życie upływa i niknie nadzieja na zmianę, w stosunkach ludzkich jedna z rzeczy najcięższych i najdotkliwiej bolesnych.

18. IV.

R o u s s e a u. Głęboka „inność", pełen dezaprobaty stosunek do świata ludzkiego, wola przerobienia go, a jak się nie da, to wyobcowania się z niego: to byłyby u Rousseau'a rysy naczelne. Ale do tego wszystkiego nie był ten wielki — n a p r a w d ę wielki! — jegomość dostatecznie uprawniony moralnie. Stąd pęknię-

cie, które idzie przez jego sławę. A jednak: w samym ognisku duszy było jakoś to uprawnienie.

5. V.

Piękno jest jednocześnie kształtem czegoś i czegoś zasłoną, drogą i zbłądzeniem z tej drogi.

2. VI.

Powiedziałem i napisałem jakiś czas temu, że Bóg — jeśli tym terminem już operować — mógłby, tak jak ja to rozumiem, mieć świadomość tylko mistyczną. Dziś u Rudolfa Otto znajduję, że taka koncepcja Boga jako świadomości czysto mistycznej jest u mistyków czymś normalnym. „Duch boski jest [...] dla mistyka prawzorem [*der Urtypus*] samego ducha ludzkiego. On sam jest podmiotem mistycznym *par excellence* i na szczycie [*er selber ist zuhöchst das mystische Subiekt*]". (*West-östliche Mystik*, wyd. 2, s. 63, przyp.). Byłbym tu więc w zgodzie z tradycją.

Ale jeszcze o tej świadomości mistycznej. Wynikałoby z niej między innymi, że Bóg nie miałby żadnej wiedzy o świecie empirycznym, o świecie „rzeczy"; ten dla niego by po prostu nie istniał. Jakże niepoważny przy tej koncepcji staje się Bóg Berkeleya, który duchom tak jakoś usłużnie dostarcza całej płaskiej różnorodności poszczególnych wrażeń zmysłowych! I jakże nie do przyjęcia byłby wtedy Bóg, który by „wiedział", że istnieje coś takiego, co się nazywa H. E., i że to coś w tej chwili ma na sobie czarny pullower!

Wynikałoby jednak dalej, że Bóg w pewnym sensie nic nie wie; w tym sensie mianowicie, że nie jest podmiotem poznającym przedmioty. („Wiedzieć" w ten sposób, nawiasem mówiąc, to wielka i bolesna niedoskonałość). Bóg może „współistnieć" wszystkiemu, „mieć" wszystko w sobie, „być" wszystkim: i to w jakimś sensie szerszym jest jego „wiedzą".

3. VI.

Całe bodaj życie nie doceniałem różnic i przeciwieństw w światopoglądzie jako źródła wrogości między ludźmi: zanadto byłem pod sugestią tego swego częścią rozumowego, częścią instynktownego przeświadczenia, że w każdym rozsądnym myśleniu tkwi duża dawka sceptycyzmu i nieufności do samego siebie, że każdy światopogląd jest opcją w pewnym stopniu irracjonalną, i że w tych warunkach starcie jest raczej pięknym turniejem rycerskim niż walką na śmierć i życie, walką na noże. To było błędne;

obserwując nie tylko drugich, ale w wielu wypadkach i siebie, z biegiem czasu musiałem uznać, że różnice światopoglądów to — dziś, jak i za czasu wojen religijnych — źródło najgłębszych może nienawiści na świecie. Przeciwnego światopoglądu nienawidzimy, skoro tylko przeciwieństwo sięgnęło dość głęboko i dotknęło spraw rdzennych. Na rycerskość pozostaje miejsce tam tylko, gdzie przy wielkich różnicach przekonaniowych przynajmniej w postawie zasadniczej jest coś wspólnego.

4. VI.

Nie tylko w nocy wszystkie koty są bure. Dla flaminga będą bure choćby w południe; dlaczego? — bo wszystkie jednakowo dalekie od pięknego koloru flamingowego. „Wszystko, co nie takie jak ja — jeden diabeł; co byśmy mieli się troszczyć o drobne, nieistotne odcienie?"

5. VI.

„Cośmy pobrali w kontemplacji, to wydajemy w miłości".
(Eckhardt).

6. VI.

Otto twierdzi, że każda mistyka musi wyrastać na podłożu jakiejś określonej religii. Rozumiem jego intencję. Mistyk żyje w atmosferze niesamowicie rozrzedzonej, śród przedmiotów — o ile to jeszcze można nazwać przedmiotami — niesamowicie lotnych, niedotykalnych, nieważkich. I jego na te przedmioty skierowane uczucia mogłyby łatwo być też jakieś rozcieńczone i blade. Więc to mu jest rzeczywiście potrzebne, by ten jego ni-byt-ni-niebyt ukazywał mu się w postaci obrazów i symbolów bardzo konkretnych, o które by się mogła zaczepić wyobraźnia i na których by się skupiło, zogniskowało uczucie. Stąd ta ciągła oscylacja mistyków od mistycznej „pustki, która jest pełnią", do owych czasem aż rażących konkretów, w których wciąż muszą sobie szukać pokarmu.

Ale szukam przykładów przeciwnych. I myślę: to, co z mistyki jest u Goethego (a jest przecież sporo!), to chyba wyrasta głównie na podłożu myślenia przyrodniczego? To, co z mistyki jest u Platona, wyrasta na podłożu częściowo myśli czysto matematycznej, abstrakcyjnej i dialektycznej, częściowo z przeżyć miłosnych i zachwytu estetycznego. I nieraz przychodziło mi na myśl, że w filozofii wartości tak uprawianej, jak u mnie (z wartościami absolutnymi), jest dla mistyka też pewien podkład.

Tegoż dnia.

„Religia to organizacja mistyki": tak sobie to w grubym uproszczeniu czasem ujmuję. Ale czasem znów mam ochotę powiedzieć: „religia to system akweduktów, którymi się choć coś trochę z mistyki doprowadza do mas", albo gorzej: „to rozpylacz, obliczony na to, by się dostało coś, a nie dostało za dużo". Albo — z tej samej beczki — jeszcze inaczej: „religia to mistyka rozwodniona". Wszystko to jest mniej lub więcej niesprawiedliwe, ale raz powinno znaleźć swój wyraz.

Tegoż dnia.

Połowiczność uzdolnień i woli daje w wyniku (w osiągnięciu, w dziele, we wkładzie) nie połowiczność już, ale zero, *„eine blanke Null"*, czysty niebyt. Jest w tym pewna zbawienna selekcja: za wiele by się inaczej walało po kulturze miedziaków, dziesięciogroszówek, bilonu.

8. VI.

Nirwana to unicestwienie ze śladami aureoli mistycznej.

10. VI.

Idealizm, z punktu widzenia ludzkości w jej masie, był czymś ubocznym; obiektywnie faktem ważniejszym — „najważniejszym w dziejach ludzkości", powiedziałbym bez nadmiernych skrupułów — były wielkie religie zbawienia. Wyłanianie się ich ze starych paganizmów i politeizmów zamyka jedną epokę, gaśnięcie i omdlewanie zamyka drugą. Teraz to wszystko się załamało; jako istota duchowa człowiek stoi dziś wobec pustki i jest z tego szczerze zadowolony.

Cóż na to ci, którzy przegrali? Pozostaje im się tylko spodziewać, że z tej pustki znów coś się wyłoni; albo, jeśli nadzieją tak kruchą żyć nie chcą — odciąć się i zejść na tor boczny. Można to tak ująć: człowiek sprzeniewierzył się swemu powołaniu na świecie, więc ci, którym na tym powołaniu jeszcze zależy, zrywają z nim solidarność. *Ius secessionis a genere humano*: jest to sprzeczne z moralnością przyjętą, lecz obawiam się, że będzie musiało stać się etyką mniejszościową na czas najbliższy. Sartre zarzucił Camusowi jako grzech główny, o który też ledwie, nie bez oporu wewnętrznego, śmie go posądzać, że „kocha Boga bardziej niż ludzi". Ale „kochać Boga bardziej niż ludzi" (przy czym Bóg oczywiście może być różny i wcale nie musi być „Bogiem" w sensie teizmu), to jest właśnie alfa i omega, fundament wszelkiego życia sensownego, wszel-

kiej godności. Słusznie — choć niestety kiepskim swym stylem — Hegel w *Filozofii dziejów*: „Z tego [...], że człowieka stawia się jako coś najwyższego, wynika, że nie ma on szacunku dla siebie samego, bo dopiero wraz ze świadomością istoty wyższej osiąga człowiek stanowisko [*einen Standpunkt*], które mu zapewnia prawdziwy szacunek". („Istoty" jak „istoty"; ja bym powiedział „sfery", ale reszta w porządku). Lepiej by było, gdybyśmy nie byli tak przyciśnięci do muru i nie musieli optować: bylibyśmy szczęśliwsi i nawet lepsi (bo nie byłoby w nas tyle wrogości). Ale nie myśmy tę sytuację stworzyli. Jest walka, jest sprawa honoru, jest wojna o cały sens bytu: jeśli to wymaga wrogości, wyparcia się dawnych związków — niech będzie.

9. VII.

Absolutna niewystarczalność drugiego człowieka i innych ludzi i całej ludzkości — jako o p a r c i a. Człowiek jest dla człowieka tą trzciną, o której Jezajasz (?) powiada, że wbija się w rękę tego, który się na niej opiera. A sięgając głębiej, jest „snem cienia"[15]: nie dlatego, że przemija, ale dlatego, że b r a k m u r z e c z y w i s t o ś c i.

28. VI. 1956.

Najistotniejsze swe myśli — te odpowiedzialne, teoretyczne — przestałem zapisywać; bo po co? „Dla ognia pracowały narody, dla nicości się trudziły plemiona". Tyle prorok[16]; a nam wolno powiedzieć: „Dla pustyni pracowali samotni; dla piasków się trudzili którzy myśleli".

12. **VIII.**

Sen tej nocy: uroczyste oczekiwanie przed bitwą, bez lęku, tylko z wielką powagą. Nikt nie wiedział, która strona zwycięży, i nikt nie wiedział, kto zginie; ale miało się stać coś podniosłego. Ten sen przypomniał mi siebie, jakim byłem kiedyś, dawniej, nie zasypany piaskami rzeczywistości, i tę moją myśl, że na dnie wojny i jej grozy leży przecież jakieś piękno: ta pomoc, którą jeden człowiek niesie drugiemu, by mógł przezwyciężyć wolę istnienia. Nie trzeba się tej myśli wypierać, choć historia tak straszliwy kłam jej zadała. Nie trzeba się wypierać żadnej swej myśli.

---

15 „Snem cienia": P i n d a r, *Pityka* VIII, *sub finem*.
16 Habakuk, II 13.

29. VIII.

Jeżeli ktoś ma ideę, własną, twórczą, umiłowaną, to jedyną dla niego formą współżycia ze społeczeństwem jest walka o tę ideę. Wszystkie próby dogadania się, porozumienia, z pominięciem sprawy głównej, zawodzą: prowadzą do odstępstwa od siebie, a do tamtej strony zbliżają pozornie tylko, prawie kłamliwie. Przepaść, przesłonięta kłamstwem, zostaje.

Tegoż dnia.

Mistykom w stanie ekstazy znane jest istnienie ponadczasowe. „Nieśmiertelność" w sensie ponadczasowym, to byłaby taka ekstaza, z której już nie ma powrotu.

1. X.

Wspaniałe powiedzenie Hegla: „wniknąć w moc przeciwnika", *in die Kraft des Gegners eingehen*: tylko w ten sposób można go zwalczyć skutecznie. Znalazłem u L i t t a, *Philosophie und Zeitgeist*, wyd. 2, s. 52; też bardzo szacowny pan i wszelkiego poważania godna książeczka.

15. X.

Pisanie zdaniami krótkimi idzie zawsze w parze z osłabieniem funkcji myślenia. Kto myśli, musi myśl swą organizować: zaznaczać związki, skomplikowane nadrzędności i podrzędności. To przez proste uszeregowanie, jak ogniw w łańcuchu, zrobić się nie da.

17. X.

W dziejach zawsze było sensowne tylko to, co poza nie wyprowadzało.

29. X.

„Wolność", nie ta groteskowa Sartre'owska, ale ta, o której ja myślę z przejęciem i pewnym patosem, to byłaby wolność jaka? W pierwszym rzędzie: wolność wartościowania — w tym sensie, że moje oceny nie byłyby zdeterminowane w drodze „przyczynowości naturalnej" przez tzw. „czynniki uboczne" (interes, uprzedzenie, namiętność), ale byłyby wydawane uczciwie na podstawie poznania przedmiotu; o tym się jednak obszernie wypowiadałem gdzie indziej. Ale dalej: byłaby to wolność, którą p r z e z wartościowanie osiągam. W dziedzinie faktów ulegam przemocy rzeczywistości;

m u s z ę je uznać za fakty i m u s z ę, w postępowaniu swym, z nimi się liczyć. Tu sądzę rzeczywistość i w tym sądzeniu jakoś przecież się od niej wyzwalam: żadna siła nie może mnie zmusić, bym za piękne uznał to, co uważam za brzydkie, albo na odwrót. Ślepa i bezduszna siła natury, albo zbrodnia ludzka, mogą mnie zabić; i tak samo: jeżeli gdzieś s t w i e r d z a m ślepe i bezduszne siły, a gdzie indziej znów zbrodnię, to są to fakty, którym nie mogę zaprzeczyć; w obu wypadkach ulegam. Ale nic mnie nie zmusi do pomyślenia, że zbrodnia nie jest zbrodnią, albo że panowanie ślepych i bezdusznych sił jest czymś lepszym niż panowanie woli rozumnej. Tu ja się przeciwstawiam rzeczywistości, a ona wobec mnie jest bezsilna.

4. XII.

W pewnym rozumieniu wyraz *kultura* znaczy mniej więcej tyle co „jarmark".

W innym, poważniejszym, można powiedzieć: „kultura to heroiczna i nieudała próba nadania sensu życiu ziemskiemu, bez oparcia o zaplecze metafizyczne".

15. XII.

Neopozytywista: istota człekokształtna, z którą nie ma ludzkiego porozumienia.

14. I. 1957.

Z *Doktora Faustusa*:

„Człowiekowi czującemu nieco subtelniej nie w smak jest przeszkadzać drugiemu; nie w smak mu jest — w wypracowany przez drugiego układ myślowy wdzierać się z przeciwracjami logicznymi czy historycznymi".

(Rozdz. XXVIII, *sub finem)*

To subtelne poczucie taktu jest obce naszym scjentystom.

— Tuż po — słynnym dziś już zapewne — wywodzie Adriana o sztuce „na ty z ludzkością", uspokoiło moje wątpliwości następujące zdanie Zeitbloma (tkwi w nim chyba jeśli nie cała, to część myśli samego Manna):

„Sztuka to duch, a duch zgoła nie potrzebuje czuć się zobowiązanym wobec społeczeństwa, wspólnoty; moim zdaniem nie ma prawa tak czynić, ze względu na swoją wolność, swoje szlachectwo".

(Rozdz. XXXI, *sub finem*)

Nie prowadzi to jednak bynajmniej do nieuniknionej rzekomo, tak żarliwie ongiś przez Manna głoszonej, samotności artysty. Za-

strzec sobie wolność wobec wspólnoty to jeszcze nie jest samotność: pozostają jednostki jako jednostki.

— „...podniesienie kultury do roli czegoś, co by zastępowało religię". Słowa te na swój sposób formułują jeden z wielkich problemów mojego życia. Dziś aż tak już w kulturę nie wierzę; w pewnej — choć nie ostrej — postaci przeciwstawiam kulturę religii; wartości kulturalne, jako związane ze zbiorowością, trochę mi zbladły wobec tamtych czysto indywidualnych, samotnych, a „wartość" w ogóle wobec „zbawienia". Jednak, jeżeli ma być kultura (której sercem serca jest sztuka), to może ona mieć tylko (w swej istocie, bo oczywiście nie w każdym poszczególnym objawie) uroczystą powagę religii. Innej kultury znać nie chcę: odrzucam obniżenie ambicji i postawę — jak gdzieś mówi Adrian — „nie uroczystą".

Tegoż dnia.

Kultura jest próbą zmuszenia dziejów, żeby służyły wartości.

15. I.

„Ponieważ w namiętnym poznawaniu rzeczywistości, z racji samej właśnie radości poznawania, tkwi zawsze coś z aprobaty..."
(*Doktor Faustus*, XXXIV)

Słuszne. Że „bezstronna" nauka jest naprawdę bezstronna, to jest złudzenie. Bezstronna nauka zawsze choć trochę stoi po stronie rzeczywistości; zawsze trochę aprobuje szczupaka, który zjada płotkę, i spryciarza literackiego, który się dorobił stu pięćdziesięciu wydań swojej kiepskiej powieści.

1. II.

W ostatecznym rozrachunku wolność jest lepsza od narzuconej doskonałości.

7. IV.

Od najskromniejszych dołów poczynając, a na szczytach mistyki kończąc, religie zachodnie są jednym wielkim królestwem modlitwy. Wschód także zna modlitwę, ale raczej tylko na piętrach niższych. Wielka mistyka indyjska — zarówno Wedanta jak buddyzm — to medytacja. Pod tym względem jestem zasadniczo Hindusem.

Nikt jednak nie może zaprzeczyć, że modlitwa ma niezmierzoną moc oczyszczającą, odradzającą, krzepiącą. Moc tę każdy tzw. „wie-

rzący" odniesie oczywiście do tego, że jest ona zetknięciem się z Bogiem, uprzytomnieniem sobie jego istnienia, jego obecności, jego świętości, jego łaskawości dla nas, śmiertelnych i grzesznych. Istnieje jednak takie zjawisko, jak „modlitwa niewierzącego", modlitwa symboliczna, quasi-modlitwa, w której realny odbiorca osobowy jest *als ob*, zakładany tylko chwilowo jako symbol nieokreślonych, bezosobowych potęg albo raczej wartości, *hinzugedacht* do aktu modlitwy jako jej niezbędne uzupełnienie. I taka modlitwa też jest skuteczna. Na czym może polegać skuteczność takiej quasi-modlitwy? W czym tajemnica?

M o d l i t w a j e s t a k t e m p o k o r y, u z n a n i a w ł a s n e j n i c o ś c i. Pokory wobec wartości, którym się sprzeniewierzyłem, powołania, któregom nie spełnił, nieokreślonej świętości, którą uniwersum jest przeniknięte i której pozwoliłem zniknąć mi z oczu. T u jest jej siła odradzająca: nic tak jak akt ostatecznej pokory nie leczy z nienawiści, z rozpaczy, nie pozwala odnaleźć siebie samego. W m e d y t a c j i n i e m a p o k o r y. W medytacji p a n u j ę nad tematem: ogarniam go myślą, przenikam. A sobą k i e r u j ę, siebie n a s t a w i a m: w tym ogarnianiu, w tym przenikaniu, kierowaniu i nastawianiu c z u j ę s w ą m o c, większą lub mniejszą; w medytacji, od początku do końca, pozostaję k i m ś — jasną inteligencją, celowo działającą wolą, istotą, która ma swoją cenę. Tymczasem bywają takie uciski, wobec których trzeba czego innego: wszelki opór musi skruszeć, wszelka godność zatracić się; trzeba uznać, do samego dna uznać, że się jest niczym, mieć na wskroś przewiercające uczucie totalnego odstępstwa od powołania, totalnej zdrady tego co święte, totalnej klęski swej duszy. I gdy tak runą wszystkie opory, odnajdujemy świętość istnienia, żywą wkoło nas — bo przez chwilę uparte j a znikło wraz ze swą „pychą". Czyniąc akt pokory, uznając swą nicość (nie ontologiczną; moralną!), jako korelat owej nicości wywołuję we własnym umyśle to, w p o r ó w n a n i u z c z y m, czy w s t o s u n k u d o c z e g o (och, jakże trudno to ująć!) jestem ową właśnie nicością; poczucie świętości poza mną jest mi dane w akcie pokory jak ziarno w swojej łupinie.

25. VI.

„Każda odpowiedź pozostaje w mocy jako odpowiedź tak długo tylko, jak długo jest zakorzeniona w pytaniu".

(H e i d e g g e r)

Coś wręcz przeciwnego, przed wojną, twierdził kiedyś w Wilnie Ajdukiewicz. Niesłusznie. Słuszność ma Heidegger — i pragmatyści.

11. XII.

Z okazji pewnej lektury. Są umysły — nawet umysły przenikliwe — które nie lubią świateł poznania zbyt ostrych. Największy dla nich urok lampy — to jej abażur.

1. I. 1959.

Chcieć od życia tego tylko jednego, żeby ustrzegło się hańby: czy nie to właśnie jest hańbą? Nie: ale defetyzmem, kapitulacją, załamaniem się, śmiercią, nicością. I moralista, który ten negatywny program czyni s w o i m programem, jest apostołem tej śmierci.

To, com czynił, by ustrzec się czynów, wyzbyć rysów charakteru hańbiących, nie jest dla mnie, w tej oto chwili bilansu i rozrachunku, żadną pozycją dodatnią. Nie ma się czym popisywać, żem się w jakiejś tam mierze starał nie krzywdzić, nie kłamać, czy nie być tchórzem. To tylko brak pewnej ilości możliwych pozycji ujemnych. Rzecz prosta, że byłoby gorzej, gdybym stwierdzał te pozycje ujemne. Ale to — i nawet ewentualny, faktycznie przeze mnie n i e osiągnięty, pełny i zadowalający skutek tych starań — to jest dopiero punkt zero; a gdzie to coś, co nie jest już zerem?

Tegoż dnia.

Gdybym chciał użyć jednej z tych formuł, które, jak brzmi zwrot uświęcony, „nic nie znaczą", a często tak wiele dają do zrozumienia, chętnie bym powiedział o sztuce: sztuka jest to samo człowieczeństwo człowieka, wydobyte spod prochów i gruzów, którymi je zasypuje życie bieżące. Tym, co tu „nic nie znaczy", jest przede wszystkim wyraz *człowieczeństwo*. A jednak...

24. I.

Pod pozorem, że życzliwość dla ludzi jest cnotą wielką i piękną, wyłudza się od jednostki, na rzecz tzw. współżycia, ustępstwa, ustępstwa, ustępstwa, ustępstwa, aż do ostatecznego sprzeniewierzenia się sobie, swemu powołaniu, swej wierze.

Życzliwość jest cnotą tylko dopóty, dopóki jej towarzyszy wciąż żywa, każdej chwili gotowa wystąpić bojowość, wola walki za swoją sprawę. A tu nie obejdzie się bez wrogości. Wniosek: zadatki wrogości trzeba mieć w sobie.

25. I.

Samo postawienie na kartę heroiczną, to już rodzaj wygranej.

12. X.

Konwencja przeżera nas na wskroś. Są nawet konwencjonalne sposoby przełamywania konwencji.

18. X.

„Prawdziwa wolność, to ta, dzięki której czyn wyrasta z głębin całej naszej istoty".

(Myśl Bergsona, streszczona przez B r u n s c h v i c g a w *Philosophie de l'Esprit*)

4. XI. 1960.

Nietzsche o uczonych:

„Uczony nigdy nie może stać się filozofem [...] Filozof mianowicie, to nie tylko [...] myśliciel, ale także rzeczywisty człowiek; a kiedyż to jakiś uczony stał się rzeczywistym człowiekiem?"

(*Schopenhauer als Erzieher*)

Oczywiście dużo za mocno. Ale coś na tym jest; i ja nawet wiem, co. Ale nie powiem.

. . . .

Henryk Elzenberg

BERNARD HÄRING I JEGO TEOLOGIA MORALNA

Pionierem kerygmatycznej teologii moralnej obecnego wieku jest niemiecki redemptorysta, o. Bernard Häring. W swym dziele z r. 1954: *Zakon Chrystusowy, Teologia moralna dla kapłanów i świeckich katolików*[1] idzie on za wielkimi twórcami tej gałęzi wiedzy teologicznej, ks. bpem Janem Michałem Seilerem i ks. Janem Baptystą Hirscherem. Pierwszy z nich wydał: *Podręcznik chrześcijańskiej moralności przede wszystkim dla przyszłych katolickich duszpasterzy, lecz również dla każdego inteligentnego chrześcijanina*[2], drugi zaś — *Moralność chrześcijańska jako nauka o urzeczywistnianiu Królestwa Bożego*[3]. Jak już na to wskazują tytuły dzieł, podręczniki wydane przez nich mają na celu przygotować studentów teologii na głosicieli (stąd nazwa teologia k e r y g m a t y c z n a, od słowa greckiego *keryks*-herold, głosiciel) nauki moralności tak w konfesjonale, jak też poza nim. Podręczniki te zresztą nie są przeznaczone wyłącznie dla studentów teologii, ale również — i to w znacznej mierze — dla szerokich warstw katolickiej inteligencji, interesującej się zagadnieniem ideału chrześcijańskiej doskonałości, do której obowiązany jest każdy chrześcijanin.

Przyjmując zasadę, że sednem chrześcijańskiej moralności nie jest ani sama roztropność, jak w etyce starożytnej Hellady, ani nawet sama sprawiedliwość, lecz miłość otoczona wieńcem cnót teologicznych kardynalnych i moralnych, Häring nie uznaje rozdzielania teologii ascetycznej od teologii moralnej. Moralność chrześcijańska to moralność „responzoryczna"; nie można zaś Bogu nieobowiązująco odpowiadać na Jego wezwanie łaski. Prawem obowiązującym chrześcijanina jest przecież prawo łaski, prawo ustawicznego wzrostu moralnego i dążenia do Boga. Stąd też i zagadnienie istoty grzechu powszedniego sprowadza o. Häring do zagadnienia niedoskonałości człowieka po grzechu pierworodnym, i dlatego nie wyznacza jego statycznej granicy. Takie postawienie kwestii wywołało nieco zgorszenia czy

[1] B. H ä r i n g, *Das Gesetz Christi, Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien*, Freiburg im Breisgau, Erich Wewel Verlag.

[2] J. M. S a i l e r, *Handbuch der christlichen Moral zunächst für kunftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*, München 1817.

[3] J. B. H i r s c h e r, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes*, Tübingen 1835, f.

nawet oburzenia w świecie teologicznym Zachodu. Niemniej Stolica św. uznała w pełni te rozwiązania i mianowała o. Häringa, który przedtem był profesorem studium OO. Redemptorystów w Gars n/Innem — profesorem Papieskiego Instytutu Teologii moralnej „Alfonsianum" w Rzymie.

Zajmując tak poważne stanowisko naukowe o. Häring nie tylko znajduje czas na referaty i prelekcje na zjazdach naukowych, odbywających się na obu półkulach, lecz głosi wspaniałe misje i rekolekcje. On to właśnie był przełożonym misyj, którymi przygotowywało się Monachium na ostatni Kongres Eucharystyczny.

Ciekawy jest również stosunek o. Häringa do Polski i języka polskiego. Jako kapelan armii niemieckiej przeszedł on prawie całą kampanię wschodnią w czasie ostatniej wojny. W czasie niesławnego „odwrotu i odrywania się od nieprzyjaciela" znalazł się już na ziemiach polskich w niębezpieczeństwie życia. Ratując się więc ucieczką wstąpił do jakiejś chaty wiejskiej na Pomorzu i wyznając, że jest kapłanem katolickim, prosił w imię Chrystusa o ratunek. Mieszkańcy tego domu, Polacy znający język niemiecki, udzielili mu schronienia, traktowali go bardzo godnie i dopomogli mu, po zakończeniu działań wojennych, powrócić do swej ojczyzny. Wracając do Niemiec pozostawił jednak, jak się miał sam wyrazić, część swego serca w Polsce, którą pokochał jak swą drugą Ojczyznę, gdzie chłop polski uratował i niejako darował mu życie. Nieraz też stwierdzał, że nie wie, czy tak wspaniałą postawę, jakiej był doświadczył na sobie w Polsce, znalazłby u niemieckiego katolika. Przebywając w Polsce zdołał się nauczyć języka polskiego, a podczas długich wieczorów zapoznał się z gehenną narodu polskiego w czasie okupacji. Toteż znamienne są jego słowa w jego *Teologii moralnej*, gdy omawia zagadnienie winy zbiorowej, stwierdzając między innymi, że społeczeństwo jako całość może być uznane za winne... A „każdy poszczególny człowiek ma prawo bronić się przed oskarżaniem go o winę zbiorową, jeśli pozytywnie nie współdziałał w niej... przez swe karygodne występki; powinien jednak z całą pokorą i szczerością zapytać siebie samego — tak szczerze przed Bogiem — czy też i on, gdyby był posłuszny swemu powołaniu, nie mógł był przeszkodzić temu złu"[4].

Ks. Jarosław Klenowski

[4] l. c. str. 128.

BERNARD HÄRING CSSR

TEOLOGICZNA CNOTA WIAR

1

Wiara[1] opiera się na darmo danym objawieniu Bożym, na dobrowolnym otwarciu wnętrza Bożego dla człowieka. Żaden dowód ani logiczny tok myślowy jako taki — nie prowadzi do wiary. Osoby mogą się spotkać ze sobą tylko przez wzajemne, obustronne wewnętrzne otwarcie się sobie.

Wiara jest czymś więcej niż wiedzą o Bogu. Jest ona rzeczywistym spotkaniem się z Bogiem. Bóg nam się objawia (rzec by można, otwiera się On przed nami) przez fakt stworzenia świata i przez stworzenia żyjące na świecie, gdyż fakt stworzenia nie jest niczym innym, jak tylko zewnętrznym słowem Bożym. Staje się ono słowem Bożym, skierowanym do człowieka przez to, że Bóg udziela mu zdolności i Swej pomocy, aby to słowo należycie zrozumiał (do czego mogą prowadzić również wnioski logiczne). Wiara nadprzyrodzona jest otwarciem wnętrza Bożego w sposób szczególniejszy: Ten, Który jest w Trójcy Jedyny, otwiera tajemnice serca Swojego, udziela dostępu do najbardziej Mu właściwych i wewnętrznych prawd, które absolutnie nie mieszczą się w tym, co nam o Bogu mówią stworzenia, i tą drogą te prawdy są absolutnie niepoznawalne. Przez objawienie mówi nam Bóg o samym sobie i przez łaskę wiary, względnie przez cnotę wiary, otwiera On rozum i serce człowieka, aby tenże mógł należycie pojąć Jego objawienie.

Człowiek jednak musi aktywnie stanąć do współpracy w tym otwieraniu jego rozumu i serca. Dochodzimy zatem w ten sposób do momentu otwierania się człowieka na słowa wiary. Wiara jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem. Bóg *mówi* wewnętrznie przez Swe objawienie do człowieka, udziela mu niejako zmysłu słuchu na objawiane prawdy Boże, a człowiek *słyszy* to i *odpowiada* przez wiarę.

---

[1] Por. Seelhammer, *Der Glaube als seelische Haltung*, w „Pastor Bonus", 47 (1937/38), s. 309-315.

Otwarcie wnętrza Bożego (tajemnic Bożych) nastąpiło w Chrystusie. Przez Swe wszechmocne Słowo (drugą Osobę) objawił się nieco Bóg człowiekowi w chwili stworzenia świata; przez Wcielenie się Słowa, przez bosko-ludzkie słowa Przedwiecznego Słowa mówił do nas w ojcowskiej miłości Bóg o swoich tajemnicach. Łaska wiary i cnota wiary jest mocą pochodzącą od Chrystusa. Zatem i nasza odpowiedź wiary jest odpowiedzią w Chrystusie i przez Chrystusa. Wiara jest warunkiem i początkiem naśladowania Chrystusa.

2

„Światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, przyszła na świat" (Jan 1, 9). Wiara nie jest właściwą czynnością rozumu, jest ona natomiast oświeceniem, poszerzeniem i pogłębieniem naszego poznawania przez nasz udział w poznawaniu Bożym, to znaczy przez objawienie Boże [2]. Rozum chyli czoło w wierze przed autorytetem objawiającego Boga. Dlatego też wiara jest wiarą w autorytet. Rozum poddaje się wyrokowi kościelnego urzędu nauczycielskiego (stąd — wiara katolicka).

Wiara uznaje nawet i to za prawdę, czego rozum pozytywnie nie może przejrzeć. Ale wiara jest na wskroś rozumna: żąda ona rozumnego osądu, stwierdzającego możliwość i potrzebę uznania za prawdę tego, co nam się do wierzenia podaje. Zwraca się ona do naszego rozumu, aby go oświecić, aby mu udostępnić nieznane prawdy. Rozum zaś powinien dołożyć starań, aby wedle sił wiarę poznać i w prawdy wiary wniknąć. Granicę tego obowiązku rozumu wytyczają ściśle tajemnice. Św. Piotr wymaga od chrześcijan, aby oni „zawsze byli gotowi zadośćuczynić każdemu, co żąda sprawy z mieszkających w nich nadziei" (1 Piotr 3, 15).

3

Wiara jest uznaniem za prawdę tego, co Bóg objawił. Objawienie zwraca się zatem do rozumu, który szuka prawdy. Ale wiara nie jest owocem przekonania się za pomocą dowodów rozumowych. (Oczywiście argumenty za wiarygodnością tego, co nam się do wierzenia podaje, są i muszą być dla rozumu więcej niż dostateczne). Wiara jest skutkiem łaski tak oświecającej, jak i pobudzającej.

---

[2] Por. I. Backes, *Der Glaube als Licht*, w „Bonus Pastor", 47 (1937/38) s. 336—393; A. Brunner, *Glaube und Erkentnis*, München 1951; K. Prümm, *Glaube und Erkentnis bei Klemens von Alexandrien*, w „Scholastik", 12 (1937), s. 17, 57

„On nas wezwał własną chwałą i dobrocią" (2 Piotr 1, 3). Bóg powołuje nas do wiary za pomocą zewnętrznych dowodów wiarygodności, ale również i przez moc i wspaniałość wewnętrzną Swej łaski, która obejmuje swym działaniem rozum i wolę, ale jednak w ten sposób, że nie wyklucza ludzkiej wolności, lecz ją budzi. Wolność odmowy wiary byłaby wtedy wykluczona, gdyby wiara opierała się na bezwzględnej oczywistości prawd wiary. Prawdy wiary są przecież jednak zawsze zawoalowanym (przyćmionym) światłem.

Wola może wobec jasnych dowodów wiarygodności po pierwsze odwrócić od nich uwagę czy też nie zwracać na nie uwagi (np. przez ustawiczną wewnętrzną aktywność), po drugie może ustawicznie w nieprawdopodobny sposób szukać przeciwdowodów i przeciwargumentów, np. ciągle jątrzyć rozum, wskazując mu wewnętrzne trudności prawd wiary, zamiast doprowadzać go do uspokojenia się przez rozważanie wspaniałych świadectw udzielanych nam przez Boga, stwierdzających fakt objawienia.

Prawdy wiary są prawdami egzystencyjnymi, to znaczy prawdami, które czegoś domagają się od człowieka. Przyzwolenie wyrażone wierze oznacza również uznanie tych, aż do szpiku kości sięgających, wymagań wiary. Dlatego ma tu swe zastosowanie wyrażenie św. Augustyna: „Uwierzyć może tylko ten, kto tego chce"[3] — oraz św. Tomasza z Akwinu: „Wiara o tyle tylko tkwi w rozumie, o ile tego domaga się i nakazuje wola"[4]. Sobór watykański wyjaśnia: „Kto by twierdził, że przyzwolenie wiary nie jest czymś wolnym, lecz można je bezwzględnie wywołać dowodami ludzkiego rozumu, niech będzie wyklęty![5]"

Wiara łączy się z sumieniem człowieka. Przecież gdy tylko wyłoni się możliwość Bożego objawienia, sumienie od razu jako pierwsze pyta o to i szuka. Sumienie nie pozwala udzielić stanowczego przyzwolenia, jak długo fakt lub prawda zdają się być naprawdę wątpliwe. Wiarę musi poprzedzić osąd sumienia, że my wierzyć możemy i musimy[6].

„Załamanie się wiary" poprzedza „skażenie i zranienie sumienia" (por. I Tym 1, 19). Dobre sumienie jest ochroną tajemnic wiary (1 Tym 3, 9). Sumienie jest nigdy nie zmordowane w upominaniu, by poszukiwać wiary, względnie by wytrwać we wierze.

---

[3] Augustinis, *In Joannis Evangelium*, tr. *XXVI*, 3, PL. 1608: „Kto postępuje wbrew własnej woli, ten nie wierzy".

[4] Thomas, *De Veritate*, *q* 14 (599).

[5] Denzinger 1814.

[6] Por Denzinger 1171, 1273, 1623 nn., 1639, 1715, 1790, 2106 n., 1154.

„On nas wezwał własną chwałą i dobrocią" (2 Piotr 1, 3). Bóg powołuje nas do wiary za pomocą zewnętrznych dowodów wiarygodności, ale również i przez moc i wspaniałość wewnętrzną Swej łaski, która obejmuje swym działaniem rozum i wolę, ale jednak w ten sposób, że nie wyklucza ludzkiej wolności, lecz ją budzi. Wolność odmowy wiary byłaby wtedy wykluczona, gdyby wiara opierała się na bezwzględnej oczywistości prawd wiary. Prawdy wiary są przecież jednak zawsze zawoalowanym (przyćmionym) światłem.

Wola może wobec jasnych dowodów wiarygodności po pierwsze odwrócić od nich uwagę czy też nie zwracać na nie uwagi (np. przez ustawiczną wewnętrzną aktywność), po drugie może ustawicznie w nieprawdopodobny sposób szukać przeciwdowodów i przeciwargumentów, np. ciągle jątrzyć rozum, wskazując mu wewnętrzne trudności prawd wiary, zamiast doprowadzać go do uspokojenia się przez rozważanie wspaniałych świadectw udzielanych nam przez Boga, stwierdzających fakt objawienia.

Prawdy wiary są prawdami egzystencyjnymi, to znaczy prawdami, które czegoś domagają się od człowieka. Przyzwolenie wyrażone wierze oznacza również uznanie tych, aż do szpiku kości sięgających, wymagań wiary. Dlatego ma tu swe zastosowanie wyrażenie św. Augustyna: „Uwierzyć może tylko ten, kto tego chce" [3] — oraz św. Tomasza z Akwinu: „Wiara o tyle tylko tkwi w rozumie, o ile tego domaga się i nakazuje wola" [4]. Sobór watykański wyjaśnia: „Kto by twierdził, że przyzwolenie wiary nie jest czymś wolnym, lecz można je bezwzględnie wywołać dowodami ludzkiego rozumu, niech będzie wyklęty! [5]"

Wiara łączy się z sumieniem człowieka. Przecież gdy tylko wyłoni się możliwość Bożego objawienia, sumienie od razu jako pierwsze pyta o to i szuka. Sumienie nie pozwala udzielić stanowczego przyzwolenia, jak długo fakt lub prawda zdają się być naprawdę wątpliwe. Wiarę musi poprzedzić osąd sumienia, że my wierzyć możemy i musimy [6].

„Załamanie się wiary" poprzedza „skażenie i zranienie sumienia" (por. I Tym 1, 19). Dobre sumienie jest ochroną tajemnic wiary (1 Tym 3, 9). Sumienie jest nigdy nie zmordowane w upominaniu, by poszukiwać wiary, względnie by wytrwać we wierze.

---

[3] Augustinis, *In Joannis Evangelium*, tr. XXVI, 3, PL, 1608: „Kto postępuje wbrew własnej woli, ten nie wierzy".

[4] Thomas, *De Veritate*, q 14 (599).

[5] Denzinger 1814.

[6] Por Denzinger 1171, 1273, 1623 nn., 1639, 1715, 1790, 2106 n., 1154.

Tutaj dopiero okazuje się, jak to wiara obejmuje całego człowieka. W akcie uznania czegoś za prawdę bierze udział rozum i wolna wola, duch zdolny do pojmowania i odpowiedzialna za decyzję władza decydująca, poznanie i sumienie. Wiara zwraca się i obejmuje nie tylko rozum i samą tylko wolę, lecz również i „serce" (jako całość pierwiastka uczuciowego i sumienia). *Corde creditur ad justitiam*, „sercem wierzy się ku sprawiedliwości" (Rzym 10, 10). Przez wiarę i we wierze dokonuję się spotkanie religijne Boga, Najwyższej Prawdy, oraz oświeconego przez Boga człowieka; a przecież wiara jest również moralnym czynem wolności, wypływającym z miłości. Posiada ona pewne moralne warunki oraz wymogi i jest sama w sobie moralną, a przede wszystkim religijną decyzją.

a. Wiara posiada moralne wymagania.

Wiara nie jest wynikiem moralnej dobrej postawy człowieka. Sam człowiek ani jego moralnie dobra postawa nie ma prawa wstępu do nieosiągalnych skarbów prawdy. Wiara powstaje tylko na skutek Bożego objawienia oraz przez łaskawe uzdolnienie człowieka przez Boga, aby mógł Boże objawienie przyjąć i na nie odpowiedzieć. Jeżeli ludzie mogą się osobowo spotkać ze sobą przez wzajemne otwieranie swego ducha, to dopiero spotkanie się z Bogiem jest przede wszystkim dziełem objawienia Bożego, w którym Bóg niejako otwiera się wewnętrznie (a więc objawia się) człowiekowi. Ale przez wiarę musi się także i człowiek otworzyć Bogu (a przynajmniej pozwolić, by Bóg otworzył jego duchowe wnętrze), i to w taki totalny sposób, żeby przez to całkowicie obudziła się moralna wolność.

Wiara nie jest tylko zwyczajnym objawieniem prawdy, lecz jest objawieniem prawdy, która wysuwa pewne żądania, prawdy, która jest dobrocią w osobie. Zatem decyzja człowieka odnośnie objawienia zależeć będzie istotnie od tego, jak on jest ustosunkowany w swej najgłębszej istocie do dobra. Pojedyncze, może nawet i bardzo smutne, chwilowe wykroczenia moralne nie tyle stoją wierze na przeszkodzie, ile nieobżałowane, uporczywie mocno utrzymywane złe nastawienie umysłu. Największą przeszkodą wiary jest pycha (Por. Mt 11, 25n.), gdyż otworzyć się Bogu oznacza to samo, co oddać się Bogu, poddać się Jemu. Oprócz tego niewola zmysłowości, gdy ogarnia ona całego człowieka, jest drugą główną przeszkodą, gdyż oddanie wszystkich myśli Bożej prawdzie nie da się pogodzić z całkowitym wzięciem w niewolę człowieka przez dziedzinę zmysłowości.

Wiara wymaga, aby można było należycie przemówić do władzy miłowania, która jest w człowieku, gdyż objawienie pochodzi prze-

cież z miłości Bożej i dąży do obudzenia miłości; ono samo w sobie jest całkowicie manewrem miłości, zdążającym do miłości. Objawienie odbywa się przez Słowo Boże; to zaś Słowo Boże nie jest przecież „jakimkolwiek słowem, lecz całkowicie istotnie Słowem, które żarzy się tchnieniem Miłości" [7]. Wiara nie jest jeszcze miłością, a nawet należy ją oddzielać od miłości, jakkolwiek jest to dla niej straszliwym jej zagrożeniem oraz okaleczeniem, ale ona dąży całą swą istotą do miłości. Dlatego to jest wewnętrznie niemożliwe przyjąć wiarę bez jakiegokolwiek poruszenia miłości oraz poruszenia do miłowania. Nie musi to być wielka miłość całkowitego oddania, ale musi to być przecież początkowa miłość, aby przynajmniej w sposób miłosny spotkać się ze Słowem Bożym, które do nas osobiście przemawia. Bo przecież do wiary potrzeba istotnie łaski chcenia; a czym to jest, jak nie poruszeniem człowieka przez tchnienie Bożej miłości!? To poruszenie miłości musi za pomocą woli rozżarzyć rozum. Tylko w ten sposób może on coś prawdziwie dostrzegać. „Tylko miłosne spojrzenie dociera do istoty rzeczy"[8] „Tylko miłość jest tą postawą, która umożliwia nam dostrzeżenie, kim jest nasz bliźni" [9]. „Postawa miłości otwiera widnokrąg wierze, każde umocnienie i poszerzenie widnokręgu udziela miłości szerszej dziedziny (działania) oraz większej wyrazistości. Można zatem równie dobrze powiedzieć, że wiara wypływa z miłości, jak i że miłość wypływa z wiary, gdyż obie są w istocie czymś jednym" [10].

Biorąc pod uwagę powiedzenie św. Jana, że „Bóg jest miłością", przyznajemy słuszność twierdzeniu Schelera: „Miłość sprawia, że poznawanie i chcenie jest najbardziej duchowym aktem"[11]. Ale musimy tu doskonale odróżnić między tchnieniem łaski i uzdolnieniem miłości do odczuwania tego tchnienia łaski (które musi uprzedzać poszczególne chcenie i poznawanie) a świadomą odpowiedzią miłości i uczynkiem płynącym z miłości, które powstają w następstwie jasnej świadomości poznawania. Zachodzi tu tajemnicze oddziaływanie wzajemne na siebie poznawania i miłości, na podobieństwo (zresztą bardzo słabe) wewnętrznego ruchu i krążenia miłości, jakie zachodzi w Trójcy Przenajświętszej między Słowem, pochodzącym od miłującego Ojca a tchnieniem Miłości (tak zwana *perichoreza*). „Istota wiary polega, według św. Tomasza, na zdziałanym przez Ducha Św., a nam jako łaska udzielanym, wzajemnym

---

7 Thomas, *S. th.* q 43 a 5
8 R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, s. 80.
9 *l.* c, s. 82.
10 *l.* c, s. 83.
11 M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, s. 484.

oddziaływaniu poznawania dążącego ku Bogu i miłości dążącej ku Bogu, światłości i ruchu, zatapiania się i promieniowania" [12].

b. *Wiara nie tylko ma pewne moralne wymagania, ale sam akt wiary jest czynem moralnym.*

Akt wiary jako religijna odpowiedź, skierowana do Boga, jest aktem moralnym, gdyż spełniamy go z całą naszą wolnością, gdyż jest on decyzją podjętą dla Boga. Ale zawiera on równocześnie moralną decyzję w ściślejszym znaczeniu, a mianowicie uznanie obowiązku posłuszeństwa, gdy chodzi o wszelki czyn spełniamy na świecie i w czasie; gdyż objawienie zawiera w sobie nie tylko wprowadzające nas w zachwyt prawdy o Bogu, jako naszym Ojcu, ale również i obowiązujące nas nakazy Boga, jako naszego Pana, który chce wziąć we władanie całe nasze życie.

Akt wiary wprawdzie nie łączy się jeszcze nieodzownie z mocnym postanowieniem, aby zawsze spełniać to, czego wiara żąda, ale jest on rzeczywistym uznaniem prawomocności nakazów, jakie nam daje wiara, a zatem uznaniem bezwzględnego obowiązku słuchania we wszystkim Boga. Nawet grzesznik, jeśli jest wierzący, w akcie wiary spełnia ten właśnie moralny uczynek: uznaje on mianowicie — wbrew samemu sobie oraz wbrew popełnionemu przez siebie grzesznemu uczynkowi — żądania wiary i skazujący go wyrok wiary za niespełnienie tych żądań. Jak długo i o ile tylko zwraca on uwagę na wiarę, trzyma się wiary nawet mimo grzechu, decyduje on i rozstrzyga wbrew samemu sobie, jako grzesznikowi, a za prawami władczymi Boga. Oczywiście gwałtowny opór przenika duszę wierzącego grzesznika, gdyż decyzja jego aktu wiary i nastawienia wiary nie godzi się z decyzją jego uczynku. Grzech człowieka wierzącego jest wprawdzie o wiele cięższy niż grzech tego, który jeszcze nie doszedł był do światła wiary, ponieważ on grzeszy w obecności Boga, ponieważ działa on wbrew sumieniu oświeconemu wiarą. Ale grzech jego jest o wiele mniejszy od grzechu takiego człowieka, który stanowczo usunął już ze swej duszy światło wiary, gdyż ten ostatni waży się na zasadnicze i świadome zaprzeczenie władczych praw Boga; w każdy uczynek grzeszny wkłada on niejako wagę całkowitego odmówienia posłuszeństwa prawom Bożym. W świadomości grzechowej grzesznika, który jest człowiekiem wierzącym, mieści się już (w zależności od miary jeszcze istniejącej żywotności wiary) zalążek i początek żalu i nawró-

---

[12] M. Christman, *Geist und Glaube*, w „Die neue Ordnung", 4 (1950), s. 102 n.

cenia, ponieważ grzesznik wciąż uznaje się przecież przez swą wiarę za winnego, ponieważ przynajmniej zasadniczo uznaje on obowiązek posłuszeństwa, ponieważ przez uznawanie w swej wierze władczych praw Bożych posiada on jeszcze odrobinę dobrej woli.

Gdy w człowieku już nic nie reaguje na to, co odpowiada wymaganiom, jakich żąda jego raz uczyniony wybór, gdy nie ma w nim żadnej gotowości ku temu, ku czemu powinny zmierzać wszystkie jego decyzje[13], tam na dłuższą metę nie jest możliwe przyzwolenie na wiarę, chyba żeby to była całkowicie bezowocna, całkowicie wyjątkowa postać „pustej wiary", wiary płynącej z czystego przyzwyczajenia.

Prawdziwa wiara, a przede wszystkim głębokie wnikanie we wiarę wtedy tylko jest możliwe, gdy z tym jest złączony czyn płynący z wiary. Powiada to sam Pan Jezus: „Kto chce pełnić wolę mego Ojca, dowie się, czy ta nauka jest z Boga "(Jan 7, 17). Dopiero przez czynienie dobra staje się człowiek z Nim czymś jednym. W ten sposób dopiero staje się on na to przygotowany, aby usłyszeć i należycie zrozumieć wezwanie Boże do wiary i do wypełnienia żądań wiary. Tylko moralnie dojrzały człowiek przyjmuje wiarę w całej jej życiowej wartości, która przecież należy do istoty wiary. Jak Przedwieczne Słowo Boże zawsze w życiu wewnętrznym owoc przynosi, tak też i w czasie wypowiedziane słowo objawienia (a więc wiara) pragnie prawdziwie owoc przynosić.

*

Wiara jako cnota teologiczna posiada istotny związek z naszym zbawieniem[14]. Sobór Trydencki poucza: „Wiara jest początkiem ludzkiego zbawienia, podstawą usprawiedliwienia"[15]. Św. Paweł powiada to samo: „Sprawiedliwy z wiary żyje" (Gal 3, 11; Żyd 10, 38; Hebr 2, 4). Ewangelia, objawienie „jest mocą ku zbawieniu każdemu wierzącemu" (Rzym 1, 17). Św. Paweł powiada nie tylko, że sprawiedliwy żyje według wiary, ale że on z wiary czerpie życie (*zoé, sotería*). Oczywiście wtedy tylko czerpie człowiek zbawienie, wieczne życie z wiary, gdy wiara okazuje się w skutkach w jego życiu, w miłości (Gal 5, 6; Mt 7, 21; Jak 2, 14-24). Już w swoim początku jest wiara wiarą zbawczą. Bóg nie objawia nam się po to, abyśmy po prostu tylko coś o Nim wiedzieli, lecz po to, abyśmy przez posiadanie udziału w Jego wspaniałej prawdzie byli szczęśli-

---

[13] Soiron, *Glaube, Hofnung, Liebe*, s. 75.

[14] L. Volken, *Der Glaube bei Emil Brunner*, I, Fryburg, s. 1947; F. X. Arnold, *Glaube als Heilsweg*, w „Katechetische Blätter", 45 (1949), s. 75—86.

[15] Denzinger 801.

wymi. Bóg objawiając prawdy wiary ma na myśli nie tylko siebie i swą chwałę, lecz również nas i nasze szczęście. „Wierzę w żywego w Trójcy jedynego Boga"... do całokształtu jednak tego, w co ja wierzę, należę i ja sam z moją chrześcijańską naturą. Chrześcijanin wchodzi w *Credo* "jako ten, który został do wiary powołany i który ma na ten fakt przez swą wiarę odpowiedzieć. Odpowiada zaś przez to, iż zdaje sobie sprawę, że żyje na skutek tego, co w wyznaniu wiary wyznaje jako prawdę chrześcijańską"[16].

Wiara jest świadomością świętej rzeczywistości, która polega na tym, że moja istota z niej i dla niej żyje[17]. Jeżeli mówimy: „wierzę w Boga", to wtedy chcemy powiedzieć przede wszystkim nie to, że wierzymy w poszczególne prawdy, które Bóg nam objawił, ale chcemy powiedzieć przede wszystkim to, że my wierzymy, że całą naszą istotą jesteśmy złączeni z Bogiem, Który nam prawdę objawia. Przez wiarę przekonujemy się o tym najlepiej, że Bóg myśli tylko o nas, a my w akcie wiary myślimy tylko o Bogu samym, Który jest naszym zbawieniem. W każdej, nawet poszczególnej prawdzie, którą przez wiarę przyjmujemy, ponieważ ją Bóg objawił, znajduje się jakiś związek z naszym zbawieniem. Prawda Boża jest tym, co nas wzywa, ożywia, a kiedyś nas uszczęśliwi.

„Wiara jako wiara zbawcza" oznacza nie tylko, że wiara przynosi zbawienie wierzącemu, gdy według niej on żyje, ale oznacza również i to, że wiara będzie czymś strasznym, gdy się świadomie opieramy jej żądaniom. „Cóż pomaga wiara, jeśli ktoś mówi, że ma wiarę, a nie ma uczynków? Czy może go wiara zbawić?... Jeśli wiara nie ma uczynków, martwa jest sama w sobie... Ty wierzysz, że jest jeden Bóg? Dobrze czynisz; czarci także wierzą i drżą" (Jan 2, 14, 17, 19).

Gdy wiara utraciła wszelką dynamikę do działania, wszelką siłę żywotną do zdobycia zbawienia, wtedy jest ona martwą; ale też wtedy nie jest już ona w pełnym znaczeniu cnotą. „Dla Tomasza z Akwinu taka wiara nie przedstawia żadnej wartości... »Wiara bez formy — *fides informis*«, która nie zapuszcza swych żywotnych korzeni w całym człowieku, nie jest cnotą, przestaje być przez to elementem odbudowującym, a tym bardziej twórczym elementem życia moralnego"[18].

---

16 Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, s. 66.

17 l. c., s. 72.

18 Christmann, *Geist und Glaube*, w „Die neue Ordnung", 4 (1950), s. 108. Por. *Deutsche Thomasausgabe* t. I, s. 395, jednak na s. 396: „Jasną jest rzeczą, że Tomasz nie chce zakwestionować wierze pozbawionej formy wszelkiej mocy skutecznej do dobrego uczynku i dlatego też nie chce kwestionować i pojęcia cnoty pod każdym względem". Chodzi teraz właśnie bardzo o to, co należy

Nie każdy grzech ciężki niszczy cnotę wiary, przecież nawrócenie grzesznika wierzącego wykazuje najlepiej, że jego wiara, jakkolwiek nie wtedy, gdy on grzech popełniał, jednak przecież później wykazała swą siłę żywotną, która kazała mu na nowo starać się o zbawienie. Istnieje zatem jakaś „wiara pozbawiona formy", która jednak jest wiarą zbawczą w tym znaczeniu, że może być ona przynajmniej drogą powrotu do zbawienia, istnieje zaś wiara „tak pozbawiona formy", że jest całkiem martwą, tylko „pustą wiarą", która pochodzi z czystego formalizmu i przyzwyczajenia oraz jest rzeczą czysto rozumową, dlatego też nie jest ona już cnotą. Wiarą zbawczą oraz cnotą w całym znaczeniu jest jednak tylko ta wiara, którą utworzyła (uformowała) miłość, która jest skutkiem miłości (Gal 5, 6; por. 1 Kor 13).

Wiara jako wiara zbawcza, jest i oznacza wewnętrzny istotny związek z Chrystusem. Jak Chrystus przyniósł nam i udoskonalił naszą wiarę, tak też jest On naszym Zbawieniem. Dlatego też wiara zbawcza oznacza żywotne złączenie z Chrystusem, niejako objęcie Chrystusa. Przez wiarę mieszka Chrystus w naszych sercach (Ef 3, 17). „Kto wierzy w Syna, ma żywot wieczny" (Jan 3, 36). „Kto wierzy we Mnie, wszczepia się we Mnie, kto we Mnie się wszczepia, ten posiada Mnie. Posiadać zaś Mnie — to znaczy posiadać żywot wieczny" [19].

Jest rzeczą oczywistą, że wiara zbawcza nie jest tylko rozumowym uznaniem za prawdę prawd wiary, lecz żywotnym złączeniem się z Chrystusem, Prawdą i Zbawieniem. Według św. Pawła i w objawieniu wiara jest zwyczajnie „wiarą serca", to znaczy wiarą rozumu i serca. *Corde creditur ad justitiam* (Rzym 10, 10). Tylko wiara serca, żywotne złączenie się z Chrystusem, Prawdą i Żywotem, jest w całym znaczeniu wiarą zbawczą. Złączenie się przez wiarę z Chrystusem i wszczepienie się Weń przez chrzest tworzą najściślej jedną wewnętrzną całość. „Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony" (Mk 16, 16). Chrzest wody można ewentualnie zastąpić chrztem krwi lub chrztem pragnienia, wiary jednak nie można niczym zastąpić [20]. (W wypadku chrztu nierozumnego dziecka wyraża za niego wiarę Kościół). „Kto nie wierzy, ten już osądzon jest" (Jan 3, 18). „Bez wiary niepodobna podobać się Bogu" (Żyd 11, 6).

---

rozumieć pod słowem „cnota pozbawiona formy". „Wiara" szatana, o której mówi św. Jakub, nie ma przecież nic wspólnego z cnotą wiary. Jest ona przecież czymś całkiem innym niż wiara, która nawołuje człowieka żyjącego w grzechu ciężkim do nawrócenia, jakkolwiek ma ona za przedmiot te same prawdy.

[19] Augustinus, *In Joannem*, 6 47, PL 35, 1610.

[20] Por. Denzinger 1793.

Według najprawdopodobniejszej i ogólnie przyjętej opinii konieczna jest tylko wiara w istnienie Boga oraz w Boga jako nasze zbawienie (to znaczy w Boga jako sędziego wynagradzającego za dobro i karzącego za zło). Taka wiara jest konieczna, jak konieczne jest używanie środków, by osiągnąć cel. A zatem jest koniecznością, której niczym nie można zastąpić, podczas gdy wiara w Chrystusa, Wcielonego Syna Ojca Przedwiecznego oraz naszego Odkupiciela, jest konieczna do zbawienia tylko dla tego, komu faktycznie Chrystus się objawił. Ale dla każdego wiara zbawcza jest wewnętrznym złączeniem się z Chrystusem, bo właśnie tylko Chrystus jest naszym zbawieniem.

Sakrament chrztu jest sakramentem, który nas wszczepia w Chrystusa i wlewa w nas Bożą podstawową moc wiary. U dorosłego człowieka akt wiary musi poprzedzić chrzest. Dla małoletniego dziecka (w innym znaczeniu także i dla człowieka dorosłego) chrzest jest wprowadzeniem go w dziedzinę, gdzie słyszy się przez Chrystusa Słowo Ojca.

Przez chrzest stajemy się wewnętrznie i istotnie zwolennikami oraz uczniami Chrystusa w Kościele katolickim, którzy posiadają duchowy zmysł słuchu i za jego pomocą mogą zbawiennie przyjąć słowo Boże [21].

Szczególnie zwycięską moc zbawczą ukazuje wiara, jako wiara zbawcza, w zbawiennym znoszeniu cierpień. „To jest zwycięstwo, które zwycięża świat, wiara nasza" (1 Jan 5, 4 n.). Przez żywą wiarę zbawczą traci zwodniczy świat swój blask i swą moc nęcącą. Przez nią cierpienie nie tylko nabywa nowego znaczenia, ale również mocy zbawczej, na skutek płynącej z wiary ufności w cierpienia Chrystusa. Dlatego wiara zbawcza prowadzi istotnie do cnoty nadziei chrześcijańskiej (por. Żyd 11, 1), ponieważ właśnie nadzieja widzi w Chrystusie zbawienie. Nadzieja nie jest jakimś dodatkiem zewnętrznym do wiary, lecz ponieważ wiara sama z siebie pragnie być wiarą zbawczą, wywołuje z siebie i przez siebie nadzieję. Ponieważ nasze zbawienie polega na miłości Bożej, objawionej w Chrystusie i przez Chrystusa, zatem wiara zbawcza w całym tego słowa znaczeniu musi być wiarą, przez którą działa miłość [22].

Bernard Häring CSSR
tłum. ks. Jarosław Klenowski

---

[21] Por. Soiron, *l. c.*, s. 41.
[22] Por. Denzinger 800.

MARIA GARNYSZ

PO WYBORACH W US

Od kampanii wyborczej w USA minęło już kilka miesięcy, je
nak jej różnorodne implikacje są wciąż żywo komentowane w pr
sie amerykańskiej. Tłumaczy się to oczywiście w pewnej mier
charakterystycznym dla Stanów Zjednoczonych sposobem reag
wania: „Nikt nie zdaje się tu mieć wątpliwości, że prezydentu
Kennedy'ego rozpoczyna nową erę w historii USA" — pisał ni
dawno jeden z europejskich obserwatorów. „Nie należy jednak z
pominać, że »nowa era« wypada w tym kraju przeciętnie raz
osiem lat". Trudno dziwić się rezerwie sceptycznego publicysty. Je
z pewnością jakaś młodzieńcza, obca współczesnej Europie powag
jakaś swoista uczciwość wobec życia w szczerej, gorliwej pas
z jaką Amerykanie zwykli przeżywać swoje „przełomy", „kami
nie milowe" i „epokowe wydarzenia", które w perspektywie la
a czasem już miesięcy, okazują się nieraz zaledwie przelotny
sztormem mody czy nastroju. Nawet jednak nie biorąc całkiem d
słownie „nowej ery", „przekazania znicza historii młodemu pokol
niu" (Kennedy, ku zaniepokojeniu pewnej części wyborców, m
„tylko" 43 lata) ani „świtu epoki prawdziwej polityki pod kieru
kiem prawdziwego przywódcy", przyznać trzeba, że zarówno prz
bieg jak wyniki kampanii wyborczej są z wielu względów war
uwagi.

Przede wszystkim nasuwa się pytanie, czy i w jakim stopni
reakcje wyborców okazały się zgodne z przyjętym dość powszech
nie obrazem społeczeństwa USA? Nawet bowiem jeśli były to -
jak zwykle w Stanach — reakcje głównie „emocjonalne" i naw
jeśli część obietnic i argumentów przedwyborczych uznać trzeb
za nieobowiązującą retorykę propagandową, to i tak pozostaje spra
wą ważną i interesującą, po jakiej stronie były emocje i które a
gumenty „brały".

Kierunek pragnień i nastrojów, jaki zarysowały wybory, nie pokrywa się jednak, a w każdym razie nie pokrywa się ściśle z obiektywnymi możliwościami polityki, którą, jak wiadomo, wyznaczają w praktyce nie tyle przyrzeczenia czy nawet chęci, co konieczności. Czy i o ile rządy Kennedy'ego będą mogły być nową erą lub bodaj erą Partii Demokratycznej? Za jaką cenę może być realizowany jego efektowny, radykalny program?

Trudno wreszcie pominąć „wyznaniowy" aspekt wyborów i ich wyniku. Zarówno sam przebieg kampanii, jak bardzo rozmaite oceny plusów i minusów kandydatury i zwycięstwa Kennedy'ego przez różne środowiska Stanów Zjednoczonych rzucają wiele światła na rzeczywistą pozycję i rzeczywiste postawy katolików amerykańskich.

Europejska, a także (może nawet przede wszystkim?) amerykańska publicystyka ostatnich lat zwykła podkreślać pewne cechy społeczeństwa USA w sposób tak sugestywny i zarazem jednoznaczny, że stały się one niemal przysłowiowe. Każdy je już umie na pamięć: brak żywszych zainteresowań politycznych, zamiłowanie do sentymentalnych, aktorskich niemal „chwytów" mężów stanu, skłonność do łatwego optymizmu, zdecydowany, agresywny nieraz antyintelektualizm, podejrzliwość wobec wszystkiego, co wydaje się „na lewo" od amerykańskiego „ideału", tradycyjna, ugruntowana niezliczonymi mechanizmami ustrojowymi awersja do „rządów silnej ręki", tradycyjne przeświadczenie, że „wszelka władza jest zła, ale katolicka najgorsza"... Ludziom, którzy z trudem uczą się na pamięć i z trudem się oduczają, ostatnia kampania wyborcza spłatała dość złośliwego figla. Bo nie ma rady: trzeba niewątpliwie oduczyć się niektórych rzeczy, a na niektóre (co też wymaga fatygi) spojrzeć od innego końca.

Nieciekawi polityki wyborcy USA, których wytrzymałość na przemówienia obliczano w czasie kampanii Eisenhowera na co najwyżej trzy minuty, zamęczali tym razem kandydatów pytaniami, listami, żądaniami spotkań, stawiali się tłumnie na lotniskach i stadionach, już na kilka godzin przed zapowiedzianymi meetingami, śledzili skrupulatnie długie, czasem i bardzo nieraz „specjalistyczne" debaty telewizyjne Kennedy'ego i Nixona. Co więcej — już po pierwszej takiej debacie akcje „zbyt młodego", zbyt niedoświadczonego i w dodatku katolickiego kandydata Demokratów skoczyły wyraźnie w górę, bo... „okazał się chłodniejszy i cytował więcej faktów i cyfr". Akcje te szły potem w górę nieustannie, mimo to — czy też właśnie dlatego? — że Kennedy, według słów Nixona, reprezentował „smutek, nudę i zgubę", że „szargał *prestige* Ameryki", że mówił mniej niż jego republikański konkurent o „dzielnych

matkach amerykańskich i dzieciach wyciągających ufnie rączęta do ewentualnego prezydenta", a za to dużo i trudno o sytuacji w krajach zamorskich i o potrzebie ofiar i wyrzeczeń. Jak to podkreślał z zachwytem i podziwem komentator „The Commonweal", nieustraszony kandydat demokratyczny „posuwał się nawet do zagrań tak ryzykownych i absolutnie pozbawionych precedensu w dziejach prezydentury USA, jak cytaty z T. S. Eliota i niedwuznaczne przekładanie Berlioza i Musorgskiego ponad jazz". Już mniej więcej w połowie kampanii wyborczej rozentuzjazmowane, a nieraz nawet cokolwiek histeryczne tłumy oblegające wszędzie Kennedy'ego były tak liczne, że w myśl opinii wielu obserwatorów „gdyby nie ten nieszczęsny katolicyzm, chłopak miałby już właściwie prezydenturę w kieszeni".

Trudno oczywiście przewidzieć, co by się stało, gdyby nie „nieszczęsny katolicyzm", oraz czy rzeczywiście, jak twierdzą niektórzy Republikanie, „o wyniku wyborów przesądził głównie czynnik całkowicie poza-polityczny: fenomenalne powodzenie Kennedy'ego u kobiet". Trudno zresztą nawet wyliczyć tu wszystkie interpretacje tego zwycięstwa. Istnieje nawet taka, która przypisuje je szczególnemu entuzjazmowi dla demokratycznego kandydata obywateli dwu grup wieku: „osiemnastolatków, którzy uwierzyli, że Kennedy rzeczywiście jest tak »niepokojąco młody«, jak to przedstawiała republikańska propaganda, a więc że jest niemal ich kolegą, oraz czterdziestolatków, którzy dali się również zasugerować propagandzie i uwierzyli, że... sami są młodzi". Pewne jest jedno: Kennedy uzyskał, jak wiadomo, zaledwie o 1/2% głosów więcej niż Nixon, co nie jest wiele, gdy się zważy jego ogromne sukcesy w czasie trwania kampanii, lecz jest bardzo dużo, gdy się pamięta, że — jak to wykazały burzliwe polemiki przedwyborcze — uraza do katolicyzmu i lęk przed jego ambicjami politycznymi są wciąż bardzo żywe w Ameryce. Nawet więc bez względu na to, co skłoniło poszczególnych wyborców do głosowania na Kennedy'ego i co innych od tego powstrzymało, godny uwagi jest fakt, że społeczeństwo amerykańskie wykazało i w czasie kampanii wyborczej, i w samym głosowaniu duże i życzliwe zainteresowanie dla kandydata, który jest katolikiem, intelektualistą i rzecznikiem najbardziej „liberalnego" z dotychczasowych programów Partii Demokratycznej, który proponuje politykę zagraniczną mało korzystną i mało efektowną na krótką metę, a za to wymagającą dużych ofiar, i którego zalety przedstawiano narodowi przede wszystkim jako cechy „prawdziwego przywódcy" zdolnego ująć silną ręką ster rządów i poprowadzić Amerykę drogą własnych planów i koncepcji. To właśnie, a nawet chyba to przede wszystkim musi skłonić do nie-

jednej refleksji i zwolenników popularnych uogólnień na temat postaw politycznych w USA, i twórców tych uogólnień.

„Twórcy uogólnień" zabrali się już zresztą pracowicie do dzieła. Pytanie dlaczego Kennedy wygrał wybory i o czym ta wygrana świadczy, nie schodzi ze szpalt tygodników i miesięczników społeczno-politycznych, zarówno w Europie jak w Ameryce. Wbrew pobożnym życzeniom Republikanów, entuzjazm „kobiet, studentów i czterdziestolatków" nie zdaje się bowiem tłumaczyć sprawy bez reszty.

Jednym z najczęściej spotykanych poglądów jest twierdzenie, że Nixon dał się wmanewrować w sytuację, w której musiał bronić, bardziej może gorąco niż chciał, polityki Eisenhowera, a więc właściwie bronić *status quo*. *Status quo* zaś w powszechnym odczuwaniu oznaczało przede wszystkim dalszy ciąg porażek i niepowodzeń, jakie spotkały Amerykę w ciągu ostatnich lat, budząc zarówno zrozumiałe zniecierpliwienie ambitnego społeczeństwa, jak poczucie niepewności i zagrożenia, katastrofalne na długą metę nie tylko dla samych nastrojów, lecz także dla gospodarki amerykańskiej. Dla gospodarki tej bowiem „stan niepokoju" oznacza w praktyce spadek inwestycji i siły czy „chęci" kupna, zachwianie kredytów i nieunikniony wzrost bezrobocia. Nic dziwnego, że w początkach kampanii wyborczej kandydat republikański, który był, jak pamiętamy, wiceprezydentem Stanów i wieloletnim współpracownikiem Eisenhowera, próbował rozegrać swą niezbyt wdzięczną sytuację sugerując dość przejrzyście, że jego ewentualne rządy „nie muszą być przedłużeniem obecnego stanu rzeczy". Z chwilą jednak, gdy Kennedy zaczął krytykować niezwykle ostro politykę minionych ośmiu lat, Nixon nie mógł już, nie tracąc twarzy wobec swych wyborców, polityki tej nie bronić. Jak zwykle bywa w amerykańskich kampaniach przedwyborczych, temperatura dyskusji obu kandydatów rosła w miarę zbliżania się decydującej rozgrywki, a im ostrzejsze stawały się zarzuty Kennedy'ego, tym skrajniejsze musiały być repliki Nixona, który od „samokrytycznych" niemal obietnic „odrodzenia" i zmian doszedł w końcu — a ściślej może został zmuszony — do twierdzenia, cytowanego wszędzie jako rodzaj ponurego dowcipu, że „*prestige* Ameryki w świecie nie był nigdy wyższy niż w roku 1960".

Obrona *status quo*, zawsze ryzykowna w kraju, który — pamiętać trzeba — począł się z idei protestu przeciw „stanowi rzeczy" w starym świecie i dla którego postęp jako taki stanowi wartość stokroć bardziej żywą i bezdyskusyjną niż dla Europy, nie mogła naturalnie wyjść na dobre kandydatowi na prezydenta w roku 1960, i to kandydatowi odpowiedzialnemu poniekąd, w potocznym

odczuwaniu, za szereg nieprzyjemnych rzeczy, do których „dopuściła" administracja Eisenhowera; za sputniki, Kubę, sukcesy taktyczne Chruszczowa, osłabienie dolara i nawet za to, że szkoły radzieckie uczą więcej matematyki i języków niż szkoły USA. Być może więc rację mają ci obserwatorzy, którzy sądzą, że tylko „nieszczęsny katolicyzm" Kennedy'ego, oraz „nie tyle może uzasadniony co serdeczny sentyment wielu Amerykanów do Eisenhowera" uratowały Nixona od znacznie dotkliwszej porażki.

Istnieje jednak także wiele innych interpretacji amerykańskich wyborów. Znana jest na przykład nieco zbyt efektowna, aby była przekonywająca, „teoria cyklów" Jamesa Restona, waszyngtońskiego korespondenta „New York Times" i jednego z najwybitniejszych dziennikarzy amerykańskich. Uważa on mianowicie, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat historii Stanów, po okresie „konsolidacji i normalizacji" następował zawsze okres „postępu i eksperymentów", i że taka droga rozwojowa jest konieczną i naturalną cechą USA. Rządy Eisenhowera były właśnie „konsolidacją i normalizacją" po „postępie i eksperymentach" Roosevelta i Trumana, obecnie więc rozpocznie się znowu „era przemian". Wola i instynkt narodu amerykańskiego zwracają się przeto ku kandydatowi, który zdaje się posiadać cechy przywódcy i reformatora.

Inną, również może zbyt jednostronną próbą wyjaśnienia sukcesu Kennedy'ego, jest teza, że ważną rolę odegrał tu fakt przerodzenia się przysłowiowego antyintelektualizmu Amerykanów w rodzaj kulturalnego kompleksu niższości po oświatowym „rachunku sumienia", spowodowanym przez sputniki. Prezydent, który cytuje T. S. Eliota, jest laureatem nagrody Pulitzera (za książkę pt. *Strategy of Peace*) i forsuje energicznie federalne subwencje dla szkół stanowych, musiał na tle takich nastrojów wydać się wielu ludziom mężem opatrznościowym. Za tym, że nieustająca w ciągu ubiegłych lat „samokrytyka" w dziedzinie kultury poszła może rzeczywiście zbyt daleko i spowodować mogła rodzaj „paniki", zdaje się zresztą świadczyć też fakt, iż ostatnio ton prasy społeczno-kulturalnej jest coraz bardziej uspakajający i „podnoszący na duchu".

Bardzo często wreszcie przytacza się jako istotny, jeśli nie decydujący czynnik działający na rzecz Kennedy'ego to, że zarówno jego niektóre cechy osobiste, jak bardziej jeszcze cała przedwyborcza „charakteryzacja" sugerowały, że jest on zdolny być prawdziwym „przywódcą". Prasa przychylna Demokratom podkreślała w czasie kampanii wyborczej takie na przykład zalety obecnego prezydenta, jak to, że w wystąpieniach swych „nie dba on wcale o to, że Amerykanów nudzą zwykle poważne i dalekowzroczne

koncepcje polityczne, lecz przytacza je, ponieważ interesują — jego", że nie próbuje, jak Nixon, „wyczuć kierunku opinii publicznej, aby stanąć na jej czele" — co jest jednym z klasycznych sposobów władania, lecz przeciwnie, „chce i jest zdolny opinie — tworzyć", nie lękając się niepopularności, że wreszcie, jak pisał W. L i p m a n n, „precyzja jego umysłu, ogromna wiedza o faktach, rzadki w USA brak demagogii i zamiłowania do sloganów w podejściu do problemów, które interesują go same dla siebie w sposób obiektywny, niezwykłe opanowanie, silne nerwy, chłodna głowa i odwaga to typowe cechy człowieka, który jest nie tylko bardzo wykształcony, lecz także urodzony na przywódcę, organizatora i władcę". W artykule wyrażającym radość ze zwycięstwa Kennedy'ego redakcja „;The Commonweal" podkreśliła dobitnie swą nadzieję (a w pewnej mierze postulat), że nowy prezydent będzie działał i rządził w myśl maksymy: „sentymentalizm jest pułapką, słabość — grzechem, a najgorszym grzechem ze wszystkich są iluzje".

Nie jest więc, jak widzimy, zupełnie pewne, czy olbrzymie zainteresowanie Amerykanów ostatnią kampanią wyborczą świadczy o wzroście poczucia odpowiedzialności politycznej i politycznych aspiracji szarych obywateli, czy też raczej o gwałtownym pragnieniu znalezienia wreszcie kogoś, komu można by zlecić aspiracje i odpowiedzialność do „kompetentnego" załatwienia możliwie „silną" ręką. Takim właśnie nastrojom sprzyja w każdym razie zawsze przedłużające się niezadowolenie i poczucie zagrożenia, a społeczeństwo Stanów w ostatnich latach nie było, jak wiemy, wolne od tych nieczęstych w Ameryce doświadczeń.

*

Czy i o ile wymarzony „wódz", reformator i intelektualista zdołała odmienić oblicze Ameryki? Jego program wyborczy, jak wiemy, był niezwykle ambitny. Jednym z jego głównych punktów była planowa i zakrojona na szeroką skalę pomoc krajom neutralnym, w myśl zasady, że w najżywotniejszym interesie USA przestało dziś leżeć „robienie interesów" na tych krajach, lecz przeciwnie — właśnie pomoc bezinteresowna. Tylko bowiem rzeczywista niezależność młodych narodów, a nie ich zawsze problematyczna i zawsze podminowana zależność od Stanów Zjednoczonych, zapewnić może korzystną dla Ameryki równowagę sił. Ale na długofalową, bezinteresowną pomoc, która w dodatku jest zawsze w pewnej mierze ryzykowna (nie wiadomo bowiem nigdy, czy przyniesie spodziewane rezultaty), potrzeba mnóstwo pieniędzy. Kraje atlantyckie musiałyby więc również wnieść poważny wkład do tego planu. Czy ze-

chcą jednak? Na to, aby zechciały, potrzebna jest ich większa niż dotąd jedność. Nie jest ona jednak łatwa. Każde niemal życzliwe posunięcie USA w stosunku do krajów pokolonialnych wywołać wszak może niezbyt przychylne reakcje w krajach ekskolonizatorskich. Jest także rzeczą jasną, że polityka pokoju i odprężenia, którą postuluje Kennedy, nie może się podobać wszystkim jego aliantom europejskim — przede wszystkim Niemcom Zachodnim. Musi bowiem wymagać pewnych ustępstw wobec Związku Radzieckiego, a ani sprawa Berlina, ani propozycja strefy bezatomowej nie są tematami, o których łatwo dyskutować z rządem w Bonn, nie mówiąc już o tym, że nie tylko NRF obawia się, by Ameryka nie „dogadała się" ze Związkiem Radzieckim niejako „ponad głowami" krajów Europy Zachodniej. Chociaż więc okazanie dobrej woli krajom neutralnym jest niewątpliwie postulatem przekonywającym, to — jak piszą Anglicy — „cena dobrej woli będzie, jak się wydaje, dosyć wygórowana".

Podobnie trudne w praktyce są inne efektowne punkty programu Kennedy'ego. Postulował on, jak wiemy, między innymi duży wzrost świadczeń socjalnych, subwencje dla szkół stanowych, kredyty państwowe na budownictwo mieszkaniowe, nadrobienie „deficytu rakietowego" Stanów w bajecznym tempie osiemnastu miesięcy, dalsze wydatki zbrojeniowe, tym wyższe, że w myśl koncepcji obronnej Demokratów należy podnieść bardzo wydatnie produkcję broni konwencjonalnej i taktycznej broni jądrowej, by umożliwić „zlokalizowanie wojny" w razie, gdyby stała się ona w jakimś rejonie nieunikniona. Jak jednakże mają być finansowane wszystkie te plany bez dalszego osłabiania dolara, pozostaje jak dotąd zagadką. Wydaje się jasne w każdym razie, że nie mogą być realizowane bez poważnych ofiar ze strony społeczeństwa amerykańskiego, i to — jak podkreśla wielu komentatorów — „nie tylko ofiar materialnych, ale też w pewnej mierze ofiar ze swobód osobistych". Czas pokaże, czy Kennedy, jak zapewniali jego zwolennicy, potrafi żądać i czy naród amerykański zechce żądania jego zrozumieć i spełniać.

I to również bowiem nie jest takie proste, jak sugerowały entuzjastyczne artykuły o „przekazywaniu znicza". Pamiętać trzeba, że blisko 50% Amerykanów, a więc prawie co drugi obywatel głosował przeciw obecnemu prezydentowi. Pamiętać trzeba, że jakkolwiek większość w Kongresie mają wciąż Demokraci (w czym sytuacja Kennedy'ego jest korzystniejsza niż Eisenhowera), to ilość Republikanów wzrosła ostatnio o 23 miejsca w Izbie Reprezentantów i o 1 miejsce w Senacie, co ma nie tylko wymowę liczbową, ale też polityczną. Pamiętać trzeba wreszcie, że najbliższy obecnie

współpracownik Kennedy'ego, wiceprezydent Johnson, długoletni przywódca konserwatywnej frakcji Partii Demokratycznej, nie zawsze będzie współpracownikiem łatwym.

Kennedy, jak się wydaje, zdaje sobie dobrze sprawę z względności swego sukcesu. Wiele jego dotychczasowych posunięć miało charakter wybitnie pojednawczy w stosunku do Republikanów, wielu wysokich urzędników poprzedniej administracji (między innymi Edgar Hoover i Allan Dulles) poproszonych zostało specjalnie o pozostanie na stanowiskach, a wśród osobistych doradców nowego prezydenta znajduje się już kilku jego wybitnych przeciwników z okresu kampanii wyborczej. Wielu obserwatorów uważa więc, że wbrew oczekiwaniom tych Amerykanów, którzy zdają się pragnąć radykalnych i zdecydowanych „rządów silnej ręki", kadencja Kennedy'ego będzie miała z konieczności wiele cech gabinetów koalicyjnych, których swoboda i rozmach działania są ograniczone nieuchronnymi kompromisami i przetargami międzypartyjnymi.

Już od dłuższego czasu publicystyka amerykańska podkreśla z ubolewaniem fakt, że jakkolwiek konstytucja Stanów Zjednoczonych gwarantuje wszelkie warunki dla istnienia konstruktywnej i twórczej opozycji — Ameryka już od szeregu lat opozycji takiej nie ma. Rządy Eisenhowera na przykład bywały, jak wiadomo, ostro krytykowane, Demokraci jednak nie wysunęli nigdy własnej, pełnej koncepcji politycznej, którą można by przeciwstawić polityce republikanów. Czy obecnie sytuacja ta ulegnie zmianie? Czy zdobędzie się na twórczą i konstruktywną „opozycję jego prezydenckiej mości" Partia Republikańska? Czy też, co byłoby dość zastanawiającą ironią losu, spragniona „prawdziwego wodza" ojczyzna demokracji nie będzie miała nadal ani „wodza" ani nawet opozycji?

*

Fakt, że po raz pierwszy w dziejach Stanów Zjednoczonych prezydentem został katolik, komentowany jest najczęściej jako dowód przezwyciężenia przez Amerykę przesądu, który przynosił ujmę jej tradycjom demokratycznym. „Głosiliśmy — pisał komentator „The Commonweal" — że każdy chłopak może zostać prezydentem USA. Ale — jak świadczyła nasza dotychczasowa historia, mógł to być »każdy chłopak«, pod warunkiem, aby był białym, anglosaskim protestantem". Podkreśla się też często, że zwycięstwo Kennedy'ego jest sukcesem samej wspólnoty katolickiej w tym sensie, że mimo długich lat ataków i dyskryminacji, zdołała ona wreszcie dorobić się szacunku i zaufania otaczającego społeczeństwa.

Oba te poglądy zawierają z pewnością wiele prawdy. Wydaje się jednak, że ani wzrost amerykańskich „cnót demokratycznych", ani też „sukces katolików" nie jest tak jednoznaczny, jak się wydaje. Przede wszystkim kampania wyborcza wykazała ogromną żywotność „przesądu" antykatolickiego. To, że katolicy w USA są dziś najpotężniejszą grupą wyznaniową, nie zmnieszyło wcale obaw Amerykanów, a przeciwnie — raczej je wzmogło. Nie trzeba zaś dodawać, że sytuacji nie łagodziły współczesne doświadczenia Hiszpanii, Portugalii, a także często cytowanych przez protestantów Włoch, nie mówiąc już o słynnym liście pasterskim biskupów Porto Rico, którzy (właśnie w czasie kampanii wyborczej w Stanach) zakazali swoim wiernym głosować na Popularną Partię Demokratyczną, której przewodzi Luis Munoz Marin, wprawiając w niemałe zakłopotanie Hierarchię amerykańską, zapewniającą już od lat o swobodzie katolików w podejmowaniu decyzji politycznych. Można, jak się wydaje, zaryzykować twierdzenie, że Kennedy wygrał wybory nie dlatego, że „przesąd" antykatolicki przestał istnieć, lecz dlatego, że inne względy okazały się silniejsze od tego „przesądu". Sytuację charakteryzuje zresztą najlepiej jego własne zdanie o tym, że jest rzeczą całkiem nie na czasie zajmowanie się „problemem religijnym" kandydata w chwili, gdy „tyle spraw naprawdę ważnych czeka na załatwienie". Nie jest więc, jak widzimy, całkiem pewne, czy wybory wykazały rzeczywiście, jak chcą optymiści, że katolicyzm jest teraz bardziej „lubiany", czy też raczej, co byłoby mniej pocieszające, że jest bardziej obojętny?

Jeśli chodzi o oceny samych katolików amerykańskich, to zdania ich na temat kandydatury Kennedy'ego były podzielone. Pewna część życzyła jej sobie oczywiście, sądząc że nie tylko sam ewentualny sukces wyborczy lecz też niegorsza zapewne od innych prezydentura przełamią ostatecznie przesądne przekonanie, że katolik nie może być prezydentem USA i stworzą pożyteczny precedens (taki był między innymi pogląd środowiska „The Commonweal" i nielicznych jeszcze w USA wyznawców pluralizmu kulturalnego J. Courtnay-Murray'a). Trudno oczywiście odmówić dużej dozy słuszności temu stanowisku. Nie mniej interesujące i wcale nie rzadkie wśród katolików amerykańskich było stanowisko wręcz odwrotne. Zwolennicy jego sądzili mianowicie, że nieuniknione polemiki na temat „problemu religijnego" rozjątrzą niepotrzebnie dawne urazy, umacniając we wspólnocie katolickiej szkodliwe postawy „getta", że licytacje na temat tego, kto jest „lojalniejszym Amerykaninem", rozbudzą niepotrzebnie nastroje nacjonalistyczne, i to akurat w chwili najmniej pożądanej obiektywnie, to jest w momencie, gdy Ameryka musi zrezygnować z części swych narodo-

wych ambicji na rzecz wspólnego dobra świata, że wreszcie Kennedy, którego każdy krok będzie nieufnie obserwowany przez protestantów, okaże się zapewne mniej skłonny do jakichkolwiek świadczeń czy ustępstw na rzecz wspólnoty katolickiej niż jakikolwiek inny prezydent, a i tak „cokolwiek mu się nie powiedzie, będzie niewątpliwie przypisywane katolikom i katolicyzmowi".

Oceny te nie są, jak widzimy, pozbawione realizmu i już sam przebieg kampanii wyborczej potwierdził część obaw katolickich „przeciwników" Kennedy'ego. Niewątpliwie jednak, mimo pewnych przykrych cech, właściwych zbyt namiętnym i zbyt politycznym polemikom o religii, kampania ta miała też swoje dobre strony. Przede wszystkim zmusiła do sprecyzowania, a nieraz przemyślenia od początku wielu problemów, nad którymi niezbyt skorzy do refleksji teoretycznych katolicy USA nieczęsto się może zastanawiali.

Najczęściej poruszana była oczywiście sprawa Kościoła i państwa i już to chociażby, że zarówno katolicy jak protestanci przyjęli chyba wreszcie do wiadomości, że istnieją obecnie dwie interpretacje tego zagadnienia w świetle doktryny katolickiej, ma z pewnością swoją wartość. Wiele głębszej niż dotąd uwagi trzeba też było poświęcić innym punktom spornym, jak między innymi stanowisko katolickie w sprawie regulacji urodzin, cele i zadania współczesnej szkoły katolickiej czy nieśmiertelne dylematy „moralności i polityki" oraz „konserwatyzmu i liberalizmu". Chociaż więc ton i poziom wielu polemik pozostawiał wiele do życzenia, kampania Kennedy'ego miała tę dobrą stronę, że zarówno protestanci, jak sami katolicy niejednego się o katolicyzmie nauczyli.

Inną dobrą stroną dyskusji a nawet samych ataków przedwyborczych było to, że katolicy USA mieli sposobność przekonać się, czego w nich nie lubi i czego się obawia społeczeństwo otaczające. Wydaje się bowiem, że większość zarzutów dotyczyła nie tyle katolicyzmu jako takiego, ile tych cech jego przedstawicieli, które nie są dla niego z pewnością istotne. Najczęściej wysuwane były naturalnie zastrzeżenia przeciw politycznej władzy katolików. Nasze czasy złagodziły wprawdzie nieco tradycyjne obawy i one jednak, jak wiemy, przyniosły doświadczenia niezbyt zachęcające, a postawa większości katolików amerykańskich wobec tych doświadczeń nie mogła nie budzić niepokoju w podejrzliwych środowiskach liberalnych. „Katolicy dziwią się czasem, że oświadczenia Kennedy'ego, dotyczące jego lojalności dla idei rozdziału Kościoła i państwa, przyjmowane bywają z przymrużeniem oka" — pisał duchowny protestancki, Romaine L. Gardner, zaproszony do szczerego wypowiedzenia się na łamach „The Commonweal". „Moim zda-

niem dzieje się tak dlatego, że od lat przywykliśmy wszyscy do »integralnie apologetycznych« postaw katalików tutejszych. Teoretycznie jest to oczywiście zrozumiałe, że wiara w swój Kościół, który uważa się za jedyny i prawdziwy, nie zobowiązuje nikogo do podpisywania się pod każdym czynem czy posunięciem każdego księdza, biskupa czy po prostu środowiska w tym Kościele. W praktyce jednak katolicy tutejsi przyzwyczaili nas do mniemania, że jest odwrotnie. Weźmy na przykład sprawę Hiszpanii generała Franco. Wszystkie nasze pisma podkreślały ucisk protestantów i żydów w tym kraju. A wszystkie niemal pisma katolickie starały się sprawę tę tuszować, minimalizować, lub — w najlepszym razie — milczały... Dopóki katolicy amerykańscy nie zdobędą się na krytyczną ocenę swej historii przeszłej i teraźniejszej, trudno będzie uwierzyć, że Kennedy czy też inny katolicki mąż stanu, czy po prostu jakikolwiek pojedynczy katolik jest szczery w swych oświadczeniach, które krytykę taką implikują, i w swych zapewnieniach o dopuszczalności wielu różnic zdań wewnątrz katolicyzmu".

Kampania wyborcza przyniosła także inne doświadczenia, które okazać się mogą pożyteczne dla katolików USA. Okazało się na przykład, że nie tylko niektóre zjawiska europejskie napełniają niepokojem pewną część amerykańskich środowisk pozakatolickich. Jak to podkreślało wielu dyskutantów, zjawiska podobne, rzecz jasna mniej drastyczne, istnieją też w USA. Próby stosowania administracyjnych środków umoralniania w tych stanach, gdzie katolicy doszli do poważniejszych wpływów, oraz zgoła niereligijne środki nacisku, jakie bywają stosowane w wielu lokalnych rozgrywkach, budzą z pewnością więcej żywej niechęci niż jakikolwiek punkt doktryny katolickiej. Wiele szkód wyrządza też wciąż jeszcze „postawa getta", która sprawia, że katolicy amerykańscy skłonni są odnosić się z niechęcią lub obojętnością do otaczającego społeczeństwa oraz, jak to się często w Stanach podkreśla, „kanonizować jako jedynie katolickie, a więc jedynie słuszne, swoje osobiste przekonania lub przesądy kulturalne, intelektualne czy estetyczne".

Jak widzimy więc, o ile sukces Kennedy'ego nie musi bynajmniej okazać się „sukcesem" wspólnoty katolickiej w sensie wzrostu jej wpływów czy *prestige'u*, to pożyteczna w pewnym sensie była z pewnością sama kampania wyborcza. Swoisty „stan oskarżenia", w jakim został postawiony katolicyzm i wypływająca zeń konieczność generalnego rachunku sumienia i głębokich, uczciwych przemyśleń — to lekcja, która dla katolików USA warta była z pewnością — prezydenta.

Maria Garnysz

C. S. LEWIS

PROBLEM CIERPIENIA

III.
DOBROĆ BOGA

Miłość może wszystko znieść i wszystko przebaczyć... ale nie może zawrzeć paktu z tym, co jest jej przeciwne. Tak i Bóg nie może pogodzić się z twoim grzechem, gdyż sam grzech nie potrafi się zmienić: ale może się pogodzić z twoją osobą, bo ona jest w stanie się odrodzić.

T r a h e r n e, *Centuries of Meditation*

Każde rozważanie dobroci Boga grozi nam natychmiast następującym dylematem:

Z jednej strony, jeśli Bóg jest mądrzejszy od nas, Jego sąd musi różnić się od naszego w wielu rzeczach — a więc tym bardziej w tym, co jest dobre, a co złe. To, co nam wydaje się dobre, może nie być nim w Jego oczach, a to, co uważamy za złe, nie musi być dla Niego także złem.

Z drugiej strony, jeżeli sądy etyczne Boga tak różnią się od naszych, że to, co dla nas jest „czarne", może być dla Niego „białe", to właściwie nic nie mówimy nazywając Go dobrym. Bo głosić, że „Bóg jest dobry" twierdząc jednocześnie, że Jego dobroć jest czymś całkowicie różnym niż nasza — to znaczy w istocie mówić: „Nie wiemy, jaki jest Bóg". A właściwość Boga, która jest nam zupełnie obca i nieznana, nie może być dla nas moralną podstawą do kochania Go i słuchania Jego nakazów. Jeśli nie jest w naszym znaczeniu „dobry", to staniemy się Mu posłuszni (o ile w ogóle będziemy się z Nim liczyć) jedynie z bojaźni — będziemy więc także gotowi do posłuszeństwa wszechwładnemu wrogowi. Doktryna całkowitej deprawacji naszej natury, uznająca konsekwentnie, że skoro jesteśmy do dna zepsuci, nasze pojęcie Dobra nie ma absolutnie żadnej wartości, może przemienić chrześcijaństwo w rodzaj kultu diabła.

Unikniemy tego dylematu obserwując to, co się dzieje wśród ludzi, kiedy człowiek o niższym poziomie moralnym wchodzi w lepsze i mądrzejsze środowisko i powoli uczy się przyjmować jego normy etyczne. Mogę dokładnie opisać ten proces, gdyż przypadkowo sam go przebyłem. Kiedy rozpoczynałem studia uniwersyteckie, miałem, nawet jak na młodego chłopca, zupełnie nieukształtowane sumienie moralne. Niejasny wstręt do okrucieństwa i do małostkowości w sprawach pieniężnych był górną granicą moich zasad. O czystości obyczajów, o prawdomówności i poświęceniu dla bliźnich miałem takie wyobrażenie, jakie może mieć pawian o muzyce klasycznej. Dzięki miłosierdziu Bożemu dostałem się do paczki młodych ludzi (i to wcale nie chrześcijan), którzy — będąc mi dostatecznie bliscy umysłem i wyobraźnią, żeby stać się moimi przyjaciółmi — uznawali jednak prawa moralne i starali się je wypełniać. Toteż ich sąd o tym, co jest dobre i złe, różnił się bardzo od moich poglądów. Ale to, co się w takich razach dzieje, nie utożsamia się z żądaniem, aby niższa jednostka uważała za „białe" wszystko, co było dotychczas dla niej „czarne". Nowe zasady moralne nie wnikają do naszego umysłu jako burzyciele odwracający do góry nogami dawne nasze pojęcia (chociaż w istocie je burzą), ale raczej „jako długo oczekiwani wodzowie". Nie możesz jednak mieć wątpliwości, w jakim kierunku cię prowadzą — są one bliższe dobra niż te jego strzępki, które poprzednio posiadałeś, ale w pewnym znaczeniu stanowią z nimi jedną ciągłość. Najpewniejszym sprawdzianem postępu jest towarzyszące przyjęciu nowych zasad poczucie wstydu i winy — zdajemy sobie sprawę, że dostaliśmy się w otoczenie, które nas przerasta. W świetle takich doświadczeń powinniśmy rozpatrywać dobroć Boga. Niewątpliwie Jego pojęcie „dobra" różni się od naszego — mimo to nie potrzebujesz się obawiać, że jeśli się do niego zbliżysz, będziesz musiał całkowicie wywrócić twoje normy moralne. Kiedy dojrzysz zasadniczą różnicę pomiędzy etycznymi żądaniami Boga a twoimi dotychczasowymi pojęciami, nie możesz mieć żadnych wątpliwości, iż wymagana od ciebie przemiana idzie w kierunku, który już sam określasz „na lepsze". Dobroć Boga ma inne wymiary niż nasza, ale nie jest od niej zupełnie odmienna — różni się od naszej nie jak białe od czarnego, lecz jak doskonale zakreślone cyrklem koło od pierwszej próby dziecka starającego się narysować jakieś „kółko". Ale gdy dziecko nauczy się rysunku, będzie wiedziało, że od samego początku dążyło do zrobienia takiego idealnego koła.

Ta doktryna jest też zgodna z Pismem św. Chrystus każe ludziom czynić pokutę — wezwanie, które nie miałoby sensu, gdyby prawa moralne Boga były zupełnie odmienne od tych, które ludzie

uznawali, a których nie wprowadzili w czyn. Odwołuje się On do istniejących powszechnie sądów etycznych: „Czemuż to sami z siebie nie osądzacie co jest sprawiedliwe?” (Łuk 12, 57). W Starym Testamencie Bóg czyni ludziom wymówki na platformie ich pojęć o wdzięczności, wierności i rzetelnej postawie, stając jak gdyby przed sądem własnych stworzeń: — „Co za nieprawość znaleźli we Mnie ojcowie wasi, iż się oddalili ode Mnie?” (Jer 2, 5).

Po tych wstępnych uwagach będzie już można bezpiecznie wykazać, że pewne wyobrażenia o dobroci Bożej, panujące w naszych umysłach — choć nie zawsze wyraźnie sformułowane — mogą podlegać krytyce.

Przez dobroć Boga rozumiemy dzisiaj prawie wyłącznie Jego miłość ku nam — i to jest z pewnością słuszne. Ale w tym kontekście większość z nas pojmuje tę miłość jako dobrotliwą litość — pragnienie, żeby inni byli też szczęśliwi. I to nie szczęśliwi w taki lub inny sposób, ale w ogóle szczęśliwi. Co by nas naprawdę zadowalało, to Bóg, Który, cokolwiek byśmy zrobili, mówiłby: „To nie ma znaczenia, dopóki jest im dobrze na świecie”. W rzeczywistości chcielibyśmy mieć w niebie nie tyle Ojca co życzliwego Dziadunia — starczą dobrotliwość, która — jak to mówią — „cieszy się widząc, jak się młodzież bawi” i zaplanowała wszechświat po prostu po to, żeby przy końcu każdego dnia móc stwierdzić: „wszystkim było bardzo przyjemnie”. Przyznaję, że niewiele osób określiłoby takimi właśnie słowami swoje teologiczne przekonania, ale podobne pojęcia kryją się na dnie wielu umysłów. Nie uważam siebie za wyjątek — i ja lubiłbym bardzo żyć w świecie rządzonym po tej linii. Ale skoro mam mnóstwo oczywistych dowodów, że tak nie jest, a mimo to wiele przyczyn do wierzenia, że Bóg jest Miłością, wyciągam wniosek: moje wyobrażenia o miłości wymagają sprostowania.

Mogłem się co prawda już dowiedzieć, chociażby od poetów, że miłość jest czymś wspanialszym i bardziej surowym niż prosta dobrotliwość — że nawet miłość pomiędzy mężczyzną a kobietą jest, jak u Dantego, „władcą o groźnej postaci”. Miłość mieści w sobie życzliwą dobroć, ale nie jest z nią jednoznaczna, a gdy ta dobroć (w powyżej opisanym znaczeniu) zostaje oddzielona od innych elementów miłości, wówczas nabiera charakteru zasadniczej obojętności, a nawet pewnej pogardy w stosunku do swego przedmiotu. Godzi się łatwo z jego usunięciem — wszyscy znamy osoby, które z przywiązania do zwierząt skłonne są je zabijać, byle oszczędzić im cierpień. Sama dobrotliwa litość nie dba o to, czy jej przedmiot jest dobry czy zły, byle tylko uniknął cierpienia. Jak Pismo św. mówi, tylko dzieci nieprawe są psute przez ojców —

synowie legalni, mający przechowywać tradycje rodzinne, „odbierają karanie" (Hebr, 12, 8). Jedynie dla ludzi nam obojętnych żądamy szczęścia za wszelką cenę; jesteśmy za to wymagający wobec naszych przyjaciół, naszych ukochanych i naszych dzieci. Wolelibyśmy, aby raczej cierpieli niż byli szczęśliwi w sposób wypaczający i godny pogardy. Jeśli więc Bóg jest pełną Miłością, już przez to samo jest czymś więcej niż tylko dobrotliwym. Z wszystkiego, co o Nim wiemy, wynika też, że chociaż nieraz ganił nas i potępiał, nigdy nie odnosił się do nas z pogardą. Miał o nas na tyle dobre wyobrażenie, że ukochał nas trudną do udźwignięcia, najgłębszą, tragiczną i nieubłaganą miłością.

Stosunek Stwórcy do stworzenia jest oczywiście jedyny w swoim rodzaju i nie można go porównywać z żadnym stosunkiem pomiędzy jednym a drugim stworzeniem. Bóg jest nam zarazem dalszy i bliższy niż jakakolwiek inna istota. Jest dalszy, ponieważ wobec różnicy pomiędzy Tym, Który czerpie byt Sam z Siebie, a tym, któremu go Ktoś inny udziela, różnica między archaniołem a robakiem jest po prostu znikoma. On stwarza — my jesteśmy stworzeni. On istnieje Sam przez się — nasze istnienie od Niego pochodzi. Ale jednocześnie i z tego samego powodu stosunek Boga do najlichszego z jego stworzeń jest tak bliski i poufny, że nigdy żadne stworzenia nie zdołają się do takiego stopnia wzajemnie przeniknąć. W każdej minucie nasze życie jest Jego darem: nasza nikła lecz cudowna władza wolnej woli działa jedynie w ciałach, które Jego moc ciągle utrzymuje w istnieniu. Nawet nasza zdolność myślenia jest tylko udzieloną nam mocą Jego Ducha. Taki jedyny w świecie stosunek daje się wyrazić wyłącznie przez analogię. Z różnych rodzajów miłości znanych stworzeniom możemy wyprowadzić niedokładne, ale pożyteczne dla nas pojęcia o miłości, jaką Bóg ma dla człowieka.

Najniższym rodzajem takiego ludzkiego uczucia, które tylko rozszerzając zakres tego pojęcia można nazwać miłością, to przywiązanie artysty do materiału jego twórczej pracy. Stosunek Boga do człowieka jest przedstawiony w wizji Jeremiasza jako garncarza do gliny (Jer, XVIII). Św. Piotr mówi też o całym Kościele jako o gmachu, który Bóg buduje, i o poszczególnych jego członkach jako o składających się na tę budowlę kamieniach. Niedoskonałość tej analogii polega na tym, że w niej strona bierna jest pozbawiona czucia, wskutek czego pewne zagadnienia sprawiedliwości i miłosierdzia pojawiające się tam, gdzie te kamienie są „żywymi istotami", nie wchodzą tu w grę. Ale w pewnych granicach ten symbol ma dużą wagę. Nie jest to metafora, ale istotna prawda, że jesteśmy Bożym dziełem sztuki — jesteśmy czymś, co Bóg tworzy, z czego

więc nie będzie zadowolony, dopóki nie będzie miało pewnych sobie właściwych przymiotów. Tu znów spotykamy się z tym, co nazwałem „trudnym do udźwignięcia, wysokim mniemaniem Bożym o nas". Artysta nie zadaje sobie wiele trudu szkicując dla zabawienia dziecka; może szkic zostawić takim, jakim jest, nawet chociażby nie odpowiadał całkowicie jego zamiarom. Ale malując najważniejsze dzieło swego życia, wielki obraz, który ukochał równie intensywnie — choć miłością innego rodzaju — jak mężczyzna kobietę albo matka dziecko, kładzie w ów obraz nieskończenie wiele pracy. I gdyby to płótno mogło coś odczuwać, utrudziłoby się również tym wysiłkiem swojego twórcy. Możemy sobie wyobrazić, że taki czujący obraz po dziesięciokrotnym skrobaniu, ścieraniu i rozpoczynaniu go na nowo pragnąłby już w końcu być raczej tym malutkim szkicem, który artysta nakreślił w minutę. Tak samo jest to może naturalne, że nieraz wolelibyśmy, aby Bóg wyznaczył nam mniej wspaniałe i mniej uciążliwe przeznaczenie — wtedy jednak domagamy się od Niego nie większej, ale mniejszej miary miłości.

Innym rodzajem uczucia jest przywiązanie człowieka do zwierzęcia. Pismo święte powołuje się często na nie jako na symbol stosunku Boga do człowieka. „Jesteśmy ludem Pańskim i owcami Jego pastwiska". Pod pewnymi względami jest to analogia lepsza od poprzedniej, gdyż tu przedmiot miłości może coś odczuwać, a jednocześnie jest zdecydowanie niższy od jej podmiotu. Ale z drugiej strony jest też mniej prawdziwa, gdyż człowiek nie stworzył zwierzęcia, więc też go w pełni nie rozumie. Wielką zaletą tej analogii jest to, że związek pomiędzy człowiekiem a, na przykład, psem istnieje w pierwszym rzędzie dla człowieka. Oswaja on psa dlatego, żeby go móc kochać, a nie po to, by przez niego być kochanym. Chce, żeby pies mu służył, a nie odwrotnie. A jednak równocześnie nie poświęca dla siebie korzyści zwierzęcia. Cel, do jakiego zmierza, nie da się urzeczywistnić, o ile zwierzę na swój sposób nie przywiąże się do swego pana, ale też i pies nie będzie mógł mu służyć, o ile człowiek nie będzie się o niego w ludzki sposób troszczył. Właśnie dlatego, że pies jest, naszym zdaniem, najdoskonalszym z tak zwanych „nierozumnych stworzeń" i może stać się dla człowieka przedmiotem miłości — (oczywiście miłości rodzaju i stopnia odpowiednich do takiego obiektu, a nie jakiejś głupiej antropomorfizującej egzaltacji) — człowiek zajmuje się nim, aby mógł jeszcze bardziej zasłużyć na naszą przyjaźń. W stanie natury pies brzydko pachnie i ma niemiłe dla nas zwyczaje — człowiek więc już od szczenięcego wieku kąpie go, uczy porządku, nie pozwala mu kraść żyw-

ności i w ten sposób czyni go bardziej godnym swego przywiązania. Ale gdyby ten szczeniak mógł się zajmować teologią, cały ten proces tresury wywołałby zapewnie w jego umyśle poważne wątpliwości co do „dobroci" człowieka. Dopiero dorosłe i doskonale wychowane zwierzę, zdrowsze i żyjące dłużej niż pies w stanie dzikim, dopuszczone jak gdyby przez rodzaj łaski do uczestniczenia w całym świecie przywiązań, wierności, zainteresowań i wygód, wybiegających daleko ponad zwykły los psi — nie miałoby już tych wątpliwości. Trzeba zaznaczyć, że człowiek zadaje sobie tyle trudu i tak dręczy tresurą psa jedynie dlatego, że uważa go za zwierzę wyższego pokroju, tak mądre i miłe, że warto popracować, aby je uczynić jeszcze milszym. Na pewno nie będzie uczył porządku skorka ani kąpał stonogi. Możemy sobie wprawdzie życzyć, aby Bóg przywiązywał do nas tak małą wagę, by zostawić nas samym sobie i pozwolić nam iść za naturalnymi popędami — ale będzie to znów pragnieniem nie większej, lecz mniejszej miłości.

Szlachetniejszą analogią, usankcjonowaną wielokrotnie w naukach Chrystusowych, jest podobieństwo miłości Boga do człowieka do miłości ojcowskiej. Wspominając ją — a robimy to za każdym razem, gdy odmawiamy „Ojcze nasz" — powinniśmy jednak pamiętak, że Zbawiciel użył jej w czasie i w kraju, gdzie autorytet ojcowski był o wiele silniejszy niż w Europie współczesnej. Ojciec, który się prawie usprawiedliwia, że wydał na świat syna, który boi się go w czymkolwiek ograniczać by nie stworzyć w nim niepożądanych kompleksów i nieomal nie chce go kształcić, żeby nie hamować jego niezależności intelektualnej, wprowadza w błąd jako symbol Bożego ojcostwa. Nie wchodzę w to, czy autorytet ojca w jego dawnych wymiarach był dobrą lub złą rzeczą — chcę tylko wytłumaczyć, czym było to pojęcie dla pierwszych słuchaczy nauki Chrystusowej i jeszcze przez kilka wieków dla ich następców. A stanie się nam to jeszcze oczywistsze, gdy uprzytomnimy sobie, jak Zbawiciel patrzył na swoje boskie Synostwo (chociaż zgodnie z naszą wiarą wiemy, że był jedno z Ojcem i z Nim współistotny, jak żaden ziemski syn nie może być jedno z ziemskim ojcem). Wszak poddawał całkowicie Swoją wolę woli Ojca nie pozwalając nawet nazywać się „dobrym", gdyż to należało się wyłącznie Ojcu. W tym symbolu związek między ojcem a synem wyraża więc wyłącznie autorytatywną miłość z jednej, a bezwzględnie posłuszną z drugiej strony. Ojciec używa swego autorytetu, aby urobić z syna taką ludzką osobowość, na jaką w swej dojrzalszej mądrości słusznie chce go wychować. A przecież i w naszej epoce trudno sobie wyobrazić człowieka, który nawet mówiąc to myślałby na serio: „Kocham mego syna, ale mi jest wszystko

jedno, czy wyrośnie na wielkiego łotra, byle mu się dobrze powodziło".

W końcu dochodzimy do analogii dość niebezpiecznej i o węższym zastosowaniu, która jednak dla naszego bezpośredniego celu jest tu może najwłaściwsza — mam na myśli analogię pomiędzy miłością Boga do człowieka a miłością mężczyzny do kobiety. Pismo święte używa jej z całą swobodą. Izrael stał się wiarołomną żoną, ale jej małżonek nie może zapomnieć szczęśliwych dni: „Wspomniałem na cię, litując się młodości twojej i miłości narzeczeństwa twego, gdy chodziłaś ze mną na puszczy..." (Jer 2, 2). Izrael jest też ubogą oblubienicą, porzuconą istotą, którą królewski kochanek znalazł przy drodze, odział, przystroił i upiększył, a jednak zdradziła go (Ezech 16, 6—15). „Cudzołożnikami" nazywa nas św. Jakub, gdy zwracamy się „do przyjaźni tego świata", gdy nas „aż do zazdrości pożąda Duch, który w nas mieszka" (Jak 4, 4—5). Kościół jest Oblubienicą Pana, którą On tak ukochał, że ma być „nieskalany i bez zmazy, bez czegokolwiek, co by mu ujmę przynosiło (Ezef 5, 27). Bo prawdą, którą właśnie podkreśla ta analogia, jest fakt, że miłość z samej swojej natury żąda udoskonalenia ukochanej istoty. Dobrotliwość, tolerująca w swym otoczeniu wszystko prócz cierpienia, jest pod tym względem przeciwległym biegunem miłości. Czyż raz zakochawszy się w kobiecie przestajemy się już troszczyć o to, czy ona jest czysta czy brudna, wierna czy też zdolna do zdrady? I czy kobieta uważa to za oznakę miłości, jeżeli mężczyzna nie wie ani nie dba, jak ona wygląda? Miłość może kochać i wtedy, gdy piękność ukochanej przeminie, ale nie dlatego, że przeminęła. Miłość może przebaczyć wszelkie braki i kochać pomimo nich, ale nie przestanie nigdy dążyć do ich usunięcia. Miłość jest — nawet bardziej niż nienawiść — wrażliwa na najmniejszą plamkę na ukochanej istocie — „jest wrażliwsza i delikatniejsza niż czułe różki wysuwających się ze skorupy ślimaków". Z wszystkich uczuć ona przebacza najwięcj, ale jest najmniej skłonna do rezygnacji — cieszy się nawet małym, ale żąda wszystkiego.

Mówiąc, że Bóg kocha człowieka, chrześcijaństwo ma więc na myśli nie jakieś „bezinteresowne", bo w gruncie rzeczy obojętne zajęcie się naszym losem i powodzeniem, ale *miłość* Bożą ku nam. Wyraża więc tę przedziwną i przerażającą prawdę, że jesteśmy przedmiotem Jego miłości. Chcieliście mieć kochającego Boga: macie Go. Wielki Duch, Którego wzywaliście tak lekkim sercem, „władca o groźnej postaci", jest z wami: nie starcza, drzemiąca dobrotliwość, życząca wam szczęścia na waszą własną modłę, nie zimna filantropia sumiennego urzędnika ani troska gospodarza odpowiedzialnego za wygodę swoich gości, ale pożerający płomień,

Miłość, Która stworzyła świat, uparta jak miłość artysty do swego dzieła i despotyczna jak przywiązanie człowieka do swego psa, żądająca czci i opiekuńcza jak uczucie ojca do własnego dziecka, i zazdrosna, nieubłagana, wymagająca, jak miłość między mężczyzną a kobietą. Dlaczego tak jest — nie wiem. Wytłumaczenie czemu jakiekolwiek stworzenia, nie mówiąc już o takich jak my, mogą mieć tak olbrzymią wartość w oczach swego Stwórcy, nie mieści się w granicach naszego rozumu. Jest to istotnie ciężar chwały, przewyższający nie tylko nasze zasługi, ale również — poza rzadkimi chwilami łaski — i nasze pragnienia. Jak dziewice w starożytnym dramacie bylibyśmy może skłonni do odepchnięcia miłości Zeusa (*Prometheus Vinctus*). Wydaje się jednak, że sam fakt nie podlega tu żadnej wątpliwości. Niewzruszony Bóg przemawia jak gdyby dręczony namiętnością, a Ten, Który zawiera w Sobie Samym przyczynę Swego szczęścia i szczęścia wszystkich innych stworzeń, wyraża się, jak gdyby mógł odczuwać pragnienie i tęsknotę: „Czy jest mi synem poczciwym Efraim, czy jest dziecięciem rozkosznym? Bo odkąd mówiłem o nim, jeszcze nań będę pamiętał. Przeto się poruszyły wnętrzności Moje nad nim" (Jer, 31, 20). „Jakże mam cię wydać, Efraimie? obronić cię Izraelu? Obróciło się we Mnie serce Moje" (Oz, 11, 8). „O Jeruzalem, Jeruzalem... ilekroć chciałem zgromadzić synów twoich, jako kokosz zgromadza pisklęta swe pod skrzydła, a nie chciałoś?" (Mat, 23, 37).

Problem pogodzenia cierpień ludzi z istnieniem miłującego Boga nie daje się rozwiązać tak długo, dopóki nadajemy słowu „miłość" powierzchowne, trywialne znaczenie i patrzymy na wszystkie te sprawy, jak gdyby człowiek był ich punktem centralnym. Tymczasem on nim wcale nie jest. Bóg nie istnieje z powodu człowieka i dla człowieka. I człowiek nie istnieje sam dla siebie. „Boś Ty stworzył wszystkie rzeczy: z woli Twojej istniały i stworzone były" (Obj. 4,11). Nie zostaliśmy stworzeni w pierwszym rzędzie dlatego, żebyśmy mogli kochać Boga (chociaż także i w tym celu), ale przede wszystkim dlatego, żeby Bóg mógł nas kochać, żebyśmy stali się przedmiotem, na którym miłość Jego może „z upodobaniem" spocząć. Prosić Boga, żeby Jego miłość zadowoliła się nami, takimi, jacy jesteśmy, to prosić, aby On przestał być Bogiem. Skoro jest Tym, Kim jest, pewne plamy na naszym obecnym charakterze muszą udaremniać i odpychać Jego miłość. A ponieważ już nam ją dał, więc pracuje nad nami, aby nas uczynić bardziej godnymi kochania. W naszych lepszych chwilach nie możemy nawet pragnąć, aby się pogodził z naszym obecnym stanem — tak jak dziewczyna-żebraczka z baśni nie mogłaby sobie życzyć, aby król Kofetua zadowolił się jej brudem i łachmanami. To, co *tutaj* i *teraz* nazywamy naszym

„szczęściem", nie jest wcale głównym celem, do którego Bóg zmierza, ale jeśli dojdziemy do takiego stanu, żeby Bóg mógł nas bez przeszkód miłować, na pewno będziemy także szczęśliwi.

Zdaję sobie doskonale sprawę, że przebieg moich wywodów może wywołać sprzeciwy. Zapowiadałem, że dochodząc do zrozumienia dobroci Boga nie będziemy zmuszeni dokonywać przewrotu w naszej etyce. A można powiedzieć, że właśnie teraz tego żądam. Można twierdzić, że przypisuję Bogu rodzaj miłości, określany zwykle w stosunkach ludzkich jako „zaborczy" lub „egoistyczny" i przeciwstawiany negatywnie innemu uczuciu, które szuka najpierw szczęścia ukochanej osoby, a nie zadowolenia kochającego. Nie jestem pewien czy nawet tam, gdzie chodzi o miłość między ludźmi, podzielam w zupełności to zdanie. Nie sądzę, abym szacował wysoko miłość przyjaciela, który troszczyłby się jedynie o moje szczęście, nie dbając o to, czy nie staję się oszustem. Niemniej chętnie witam te sprzeciwy, bo odpowiedź na nie może inaczej oświetlić ten problem i poprawić to, co było zbyt jednostronne w naszej dyskusji.

Istota rzeczy leży w tym, że przeciwieństwa między altruistyczną a egoistyczną miłością nie można traktować jednoznacznie w odniesieniu do uczuć ludzkich i do ukochania stworzeń przez Boga. Ścieranie się interesów osobistych, a więc i okazja do niesamolubnych lub samolubnych uczuć, może istnieć tylko między istotami mającymi jakiś wspólny świat. Bóg nie może współzawodniczyć ze stworzeniem, tak jak Szekspir nie może rywalizować z Violą lub inną ze swych postaci. Gdy Bóg staje się Człowiekiem i żyje w Palestynie jako stworzenie wśród innych Swoich stworzeń, wówczas istotnie Jego życie jest życiem zupełnego wyrzeczenia i prowadzi na Kalwarię. Współczesny filozof panteista mówi: „Kiedy absolut wpada w morze, staje się rybą". W podobny sposób my chrześcijanie wskazujemy na Wcielenie i mówimy, że kiedy Bóg pozbywa się Swojej chwały i poddaje się warunkom, wśród których tylko altruizm i egoizm mają jakieś określone znaczenie, musi się nam przedstawić jako zupełny altruista. Ale o Bogu w Jego transcendencji — o Bogu, Który jest nieuwarunkowanym podłożem wszelkich warunków — nie można w taki sam sposób myśleć. Mówimy, że miłość ludzka jest egoistyczna, kiedy zaspokaja własne potrzeby kosztem potrzeb kochanych osób — na przykład kiedy ojciec, nie mogąc wyrzec się towarzystwa dzieci, zatrzymuje je gwałtem w domu, chociaż odejście w świat byłoby dla nich korzystne. Taka sytuacja zakłada jakąś potrzebę czy też namiętność u kochającego człowieka, a zarazem lekceważenie lub zawinioną nieświadomość uprawnionych potrzeb przedmiotu ko-

chania. Ale żadna z tych okoliczności nie zachodzi w stosunku Boga do człowieka. Bóg nie ma żadnych potrzeb. Miłość ziemska jest, jak nas uczy Platon, dzieckiem niedostatku — jakiegoś braku czy niezaspokojonej potrzeby. Powodem jej jest rzeczywiste lub domniemane dobro zawarte w ukochanej istocie, którego miłujący pragnie lub potrzebuje. Ale miłość Boga — nie wywołana przez jakiekolwiek dobro znajdujące się w jej przedmiocie — jest przeciwnie właśnie przyczyną wszelkiego dobra, jakie ten przedmiot zawiera. Istnieje on w pierwszym rzędzie dzięki miłości Bożej, która później sama nadała mu rzeczywiste, choć tylko z niej pochodzące cechy przedmiotu godnego kochania. Bóg jest pełnią Dobra. Może też go udzielać, ale nie może go potrzebować ani go otrzymywać. W tym znaczeniu cała Jego miłość — jak wynika z samej jej definicji — jest bezgranicznie niesamolubna: wszystko daje, nic nie otrzymuje. Jeśli więc Bóg przemawia czasem, jak gdyby Niewzruszony mógł być miotany namiętnością, a wieczna pełnia mogła odczuwać jakiś brak i potrzebować właśnie tych istot, którym dała wszystko począwszy od samego istnienia, to może jedynie oznaczać (jeżeli w ogóle jest czymś zrozumiałym dla nas), że On sam jakimś cudem czyni się zdolnym do odczuwania takiego głodu i stwarza w Sobie tę potrzebę, którą my możemy zaspokoić. Jeżeli nas pożąda, to pożądanie musi być wynikiem Jego woli. Jeżeli Jego niezmienne serce może być zasmucone przez stworzone przez Niego kukiełki, to nikt inny, jak tylko Boża Wszechmoc poddała się temu z własnej woli, w pokorze przewyższającej wszystkie nasze wyobrażenia. I chociaż świat istnieje nie tyle w tym celu, byśmy mogli kochać Boga, ile dlatego, by On nas mógł umiłować, to sam ten fakt — patrząc głębiej — kształtuje się tak dla naszego dobra. Skoro Ten, Który sam z Siebie nie może odczuwać żadnego braku, potrzebuje nas, bo tak chce — to widać my właśnie tego potrzebujemy. Przed i poza wszelkim stosunkiem Boga do człowieka — tak jak poznaliśmy go z nauki chrześcijańskiej — rozwiera się przepaść Bożego aktu dawania darmo: wywołanie człowieka z nicości, aby stał się istotą umiłowaną przez Boga, a więc w pewnym znaczeniu istotą, której Bóg potrzebuje i pożąda. On zaś nie potrzebuje i nie pragnie ze swej strony żadnej zapłaty, ponieważ posiada wszystko i jest samym Dobrem. Ten akt spełnia się dla naszego dobra — dobrze jest dla nas poznać miłość, a jeszcze lepiej poznać miłość najwyższego jej przedmiotu — Boga. Ale poznawać ją w ten sposób, jak gdybyśmy starali się o nią, a Bóg był przedmiotem tych starań, jak gdybyśmy my Go szukali i dopiero wtedy mogli Go znaleźć, jak gdyby Jego zgodność z naszymi potrzebami, a nie nasza z Jego

wolą, stała na pierwszym miejscu — to fałszować samą istotę rzeczy. My jesteśmy tylko stworzeniami. Nasza rola musi być zawsze taka jak strony biernej do strony aktywnej, kobiecej do męskiej, jak zwierciadła do światła i echa do głosu. Nasza najwyższa działalność winna być odpowiedzią na Jego wezwanie, nie inicjatywą. Mieć miłość do Boga w jej prawdziwej a nie iluzorycznej postaci — to przeżywać ją jako poddanie się Jego żądaniom i jako zgodność z Jego życzeniami. Przeżywanie jej w sposób przeciwny jest jak gdyby błędem przeciwko gramatyce Bytu. Nie zaprzeczam oczywiście, że na pewnym etapie możemy słusznie mówić o duszy szukającej Boga i o Bogu jako o przedmiocie jej miłości — ale na długą metę to poszukiwanie Boga przez duszę ludzką może być tylko pewną metodą albo postacią szukania jej przez Boga. Z Niego przecież wszystko wypływa i sama możność kochania Go jest Jego darem dla nas. Nasza wolność jest jedynie wolnością lepszej lub gorszej odpowiedzi na Jego wezwania. Myślę też, że nic nie odcina tak ostro deizmu pogańskiego od chrześcijaństwa, jak doktryna Arystotelesa, twierdząca, że Bóg wprawia w ruch wszechświat, sam pozostając nieruchomy „jak ukochany, który pociąga kochającego". Dla chrześcijaństwa przeciwnie: „Na tym polega miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale On pierwszy umiłował nas" (I Jan, 4, 10).

Pierwszy warunek do tego, co nazywamy egoistyczną miłością, nie może więc istnieć w Bogu. Nie ma On ani potrzeb, ani namiętności, które stawałyby w poprzek Jego pragnieniom naszego dobra. A jeśli jest w Nim coś, co — jedynie przez analogię — możemy sobie wyobrazić jako potrzebę lub pożądanie, to jest z Jego woli i dla naszej korzyści. Brak jest również drugiego warunku. Rzeczywiste dobro dziecka może różnić się od tego, czego żąda instynktownie przywiązanie ojca, bo dziecko jest odrębną od niego istotą i jego natura ma własne potrzeby. Dziecko nie egzystuje wyłącznie dla ojca ani nie dochodzi do doskonałości przez sam fakt, że jest przez niego kochane. Ojciec też nie zawsze może je w pełni zrozumieć. Ale stworzenia nie są tak oddzielone od Stwórcy i On nie może ich nie rozumieć. Miejsce, jakie On im wyznacza w Swoich planach, jest tym, dla którego zostały stworzone. I kiedy je zajmą, natura ich osiąga swą pełnię i szczęście ich jest zapewnione — złamana kosteczka we wszechświecie wraca na swoje miejsce: niepokój i ból ustaje. Pragnąc być czym innym, niż Bóg nam przeznaczył, musimy w istocie pragnąć tego, co nam nie da szczęścia. Te Boże wezwania, które w naszych doczesnych uszach brzmią nieraz raczej jak nakazy despoty niż jak zaklęcia miłości, wiodą nas jednak tam, gdzie powinniśmy dążyć, gdybyśmy na-

prawdę wiedzieli, czego nam potrzeba. Bóg żąda od nas czci, posłuszeństwa, padnięcia Mu do nóg. Czyż mamy przypuścić, że one mogą Mu się na coś przydać lub obawiać się, jak chór u Miltona, że brak hołdów ludzkich przyczyni się do zmniejszenia Jego chwały? Prędzej wariat piszący słowo „ciemność" na ścianie swej celi zagasi słońce, niż człowiek umniejszy chwałę Bożą, odmawiając Mu hołdu uwielbienia. Bóg chce naszego dobra, a naszym dobrem jest kochać Go posłuszną miłością, właściwą stworzeniom. Ale żeby Go móc kochać, musimy Go poznać — a poznać Go, to paść przed Nim na twarz. Jeżeli tego nie uczynimy, to znaczy, że Ten, Którego staramy się kochać, nie jest jeszcze samym Bogiem, chociaż może być najbliższym Jego podobieństwem, na jakie stać naszą myśl i wyobraźnię. Wezwanie Boga nie ogranicza się jednak do trwożnej czci i padnięcia Mu do nóg — wezwani jesteśmy również do odzwierciedlania życia Bożego i do uczestniczenia na miarę stworzeń w atrybutach Bożych, wybiegającego daleko ponad nasze obecne pragnienia. Wezwani jesteśmy do „przyobleczenia się w Chrystusa", do stania się podobnymi Bogu. A więc, czy chcemy czy nie chcemy, Bóg zamierza nam dać to, czego nam naprawdę potrzeba, nie zaś to, co nam się teraz marzy. I tu znów ciąży na nas trudne do podźwignięcia wysokie wyobrażenie Boże o nas — nie za mała, ale raczej za wielka miara miłości.

Ale może i to nie wyczerpuje całej prawdy. Bóg jest naszym jedynym dobrem nie tylko dlatego, że nas już tak z góry ukształtował. Raczej Bóg jest jedynym dobrem wszystkich stworzeń i każde z nich musi znaleźć swoje własne dobro w tym stopniu i w tym sposobie czerpania z Boga, które są właściwe jego naturze. Ten sposób i stopień mogą być różne zależnie od natury danego stworzenia — ale sądzić, aby gdziekolwiek mogło istnieć jakieś inne dobro, to wpadać w ułudę. George Macdonald w ustępie, którego na razie nie potrafię odszukać, przedstawia nam Boga mówiącego do ludzi: „Musicie być silni Moją mocą i błogosławieni Moim błogosławieństwem, bo nic innego nie mam wam do dania". Oto konkluzja całej tej sprawy. Bóg daje to, co ma, nie to, czego nie posiada; daje to szczęście, które rzeczywiście egzystuje, nie zaś szczęście nie istniejące. Być Bogiem — być na podobieństwo Boże i uczestniczyć w Jego dobru według miary właściwej stworzeniom — albo pogrążyć się w nieszczęście i nędzę — oto trzy alternatywy, poza którymi nic nie istnieje. Jeżeli nie nauczymy się żywić jedynym pokarmem, jaki rośnie w tym wszechświecie — jedynym pokarmem, jaki może wyrosnąć w każdym możliwym wszechświecie — musimy wiecznie umierać z głodu.

IV.
ZŁOŚĆ CZŁOWIEKA

Przekonanie, że się jest już dostatecznie pokornym, jest najbardziej znamienną oznaką zakorzenionej pychy.

Law, *Serious Call*
(„Ważne wezwanie") XVI.

Przykłady przytoczone w ostatnim rozdziale miały wykazać, że miłość może zadawać cierpienie kochanej istocie, ale jedynie w tym wypadku, gdy ona potrzebuje przeobrażenia, aby stać się bardziej godna kochania. Zapytajmy się teraz, czemu my, ludzie, potrzebujemy takiej wewnętrznej przemiany. Chrześcijańska odpowiedź, mówiąca nam, że źle użyliśmy naszej wolnej woli i przez to sami staliśmy się źli, jest tak znana, że — zdawałoby się — nie ma potrzeby już jej powtarzać. Ale przywrócenie do życia tej nauki w umysłach ludzi naszej epoki, a nawet u chrześcijan współczesnych jest rzeczą niezmiernie trudną. Apostołowie mogli liczyć na to, że nawet ich pogańscy słuchacze mają żywą świadomość, iż zasłużyli na gniew Boży. Pogańskie misteria istniały, aby ulżyć temu poczuciu, a filozofia epikurejska szczyciła się tym, że wyzwala ludzi od strachu przed karą wieczną. Na takim tle Ewangelia ukazała się jako „dobra nowina". Przynosiła wieść o możliwości uzdrowienia ludziom, którzy zdawali sobie sprawę, że są śmiertelnie chorzy. Ale to wszystko się zmieniło. Ewangelia musi teraz wpierw stawiać diagnozę choroby — co samo przez się jest bardzo złą nowiną — zanim znajdzie posłuch dla środków leczenia.

Na ten stan rzeczy złożyły się dwie główne przyczyny. Pierwszą z nich jest to, że mniej więcej od stu lat skonecntrowaliśmy naszą uwagę wyłącznie na jednej z cnót — na dobroci albo na miłosierdziu, i większość z nas nie uznaje dzisiaj, żeby cokolwiek poza tą dobrocią było naprawdę dobre ani cokolwiek poza okrucieństwem naprawdę złe. Taki jednokierunkowy rozwój etyczny nie jest zjawiskiem niespotykanym — inne epoki także miały i swoje ulubione cnoty i dziwne atrofie moralne. A jeśli już jedna z cnót ma panować kosztem wszystkich innych, żadna z nich nie ma do tego większego prawa niż miłosierdzie. Każdy chrześcijanin musi odrzucić ze wstrętem tę propagandę okrucieństwa, która próbuje pozbawić świat miłosierdzia, nazywając je „humanitaryzmem" albo „czułostkowością". Kłopot w tym, że taka „dobrotliwa litość" jest zaletą, którą łatwo jest przypisywać sobie na bardzo nieokre-

ślonych podstawach. Każdy z nas czuje się dobrze usposobiony dla bliźnich, jeżeli go chwilowo nic nie drażni. W ten sposób przebacza sobie z łatwością wszystkie inne wady pocieszając się, że ma „prawdziwie dobre serce" i „nie zabiłby nawet muchy" — chociaż w rzeczywistości nie zrobił nigdy dla bliźnich nawet najmniejszej ofiary. Sądzimy, że jesteśmy dobrzy wtedy, kiedy jesteśmy po prostu szczęśliwi — a już o wiele trudniej jest na tej samej podstawie wyobrazić sobie, że się jest wstrzemięźliwym, czystym lub pokornym.

Drugą przyczyną jest wpływ psychoanalizy na mentalność dzisiejszych społeczeństw — zwłaszcza w dziedzinie zahamowań i kompleksów. Cokolwiek te teorie chciały naprawdę wyrazić, u większości pozostawiły one ogólne wrażenie, że wstyd jest uczuciem szkodliwym i niebezpiecznym. Pracowaliśmy więc wszyscy nad przezwyciężeniem w sobie tego wewnętrznego skurczu, tej dążności do ukrycia się przed wzrokiem innych, które albo sama natura albo też tradycja prawie całej ludzkości związała z tchórzostwem, nieczystością, fałszem i zawiścią. Mówią nam, że trzeba „wszystko wywlekać na wierzch", nie po to, aby się upokorzyć, ale jedynie z przeświadczenia, że to są „objawy" naturalne i nie potrzebujemy się ich wstydzić. Tymczasem o ile chrześcijaństwo nie jest zupełną pomyłką, to właśnie ten pogląd na nas samych, jaki mamy w chwilach wstydu, jest jedynie zgodny z prawdą. Nawet i pogańskie społeczeństwa uważały „bezwstyd" za ostateczny upadek duszy. Starając się wykorzenić wstyd rozwaliliśmy jeden z szańców ducha ludzkiego, ciesząc się szaleńczo tym dziełem, podobnie jak mieszkańcy Troi radowali się rozwaleniem jej murów dla wprowadzenia konia zdobycznego do swego miasta. Nie wiem co innego dałoby się teraz zrobić, jak tylko zabrać się jak najprędzej do odbudowy tej ochrony. Tępić hipokryzję usuwając pokusę do hipokryzji to praca szaleńców — a szczerość ludzi, którzy zeszli poniżej poziomu wstydu, jest bardzo „tanią" szczerością.

Odzyskanie dawnego poczucia grzechu jest dla chrześcijaństwa najistotniejszą sprawą. Chrystus przyjmuje jako pewnik, że ludzie są źli. I dopóki nie uznamy za prawdę tego Jego sądu, nie należymy do słuchaczy, do których zwracały się Jego słowa, chociaż jesteśmy częścią świata, który przyszedł zbawić. Brak nam pierwszego warunku do zrozumienia, o czym mówi. Toteż gdy ludzie próbują być chrześcijanami bez tej uprzedniej świadomości grzechu, prawie zawsze powstają u nich jakieś pretensje do Boga, jako do Kogoś, kto stawia niemożliwe żądania i jest wciąż bez powodu zagniewany. Większość z nas chwilami sympatyzowała skrycie

z tym konającym farmerem, który na wezwanie swego pastora do skruchy odpowiedział: „A cóż ja Mu zrobiłem złego?" Tu leży kamień naszej obrazy. Co najgorszego mogliśmy zrobić Bogu, to pozostawić Go w spokoju — czemu nie może nam odpłacić tym samym? Dlaczego nie żyć i pozwolić żyć innym? Jakim prawem On gniewa się na nas? Jemu łatwo przychodzi być dobrym!

Ale w chwilach rzeczywistego poczucia winy — niestety zbyt rzadkich w naszym życiu — wszystkie te bluźniercze myśli znikają. Zdajemy sobie sprawę, że wiele można wytłumaczyć słabością człowieka, ale właśnie nie to — nie ten niesłychanie małoduszny i brzydki uczynek, którego nikt z naszych przyjaciół nie byłby popełnił, którego nawet taki skończony gałgan, jak Iksiński, musiałby się wstydzić, tak samo jak i my za żadną cenę nie chcielibyśmy go wyjawić przed światem. W takiej chwili istotnie uświadamiamy sobie, że nasz charakter ujawniony przez ten czyn jest, i nawet powinien być, wstrętny dla wszystkich szlachetnych ludzi, a jeśli istnieją jakieś ponadziemskie potęgi, to również i dla nich. Bóg, który nie patrzałby na niego z obrzydzeniem, nie byłby dobrym Bogiem. Nie możemy nawet pragnąć takiego Boga — byłoby to tym samym, co pragnąć, żeby wszystkie nosy na świecie znikły, żeby woń siana, róż i morza nigdy nie radowała żadnego stworzenia tylko dlatego, że my mamy cuchnący oddech.

Dopóki jedynie mówimy, że jesteśmy źli, gniew Boży wydaje nam się pojęciem barbarzyńskim. Ale gdy naprawdę uświadomimy sobie naszą złość, przedstawia się on nam jako coś nieuniknionego, jako prosty odpowiednik Bożej dobroci. Dla prawdziwego zrozumienia wiary chrześcijańskiej jest więc rzeczą wprost konieczną, abyśmy stale mieli przed oczami ten obraz nas samych, który ujrzeliśmy w chwilach skruchy i nauczyli się wykrywać naszą rzeczywistą i nieusprawiedliwioną zgniliznę pod coraz większą liczbą nałożonych na nią masek. To wszystko nie jest żadną nową doktryną. W tym rozdziale nie staram się o nic bardzo wspaniałego. Próbuję tylko przeprowadzić mojego czytelnika — (a jeszcze bardziej samego siebie) — przez *pons asinorum*, postawić pierwszy krok poza raj głupców i zupełnej iluzji. Ta iluzja stała się jednak w naszych czasach tak silna, że muszę jeszcze dodać kilka uwag, aby można było łatwiej uwierzyć w rzeczywistość.

1. Wprowadza nas w błąd patrzenie na ludzi od ich zewnętrznej strony. Myślimy więc, że, biorąc z grubsza, nie jesteśmy gorsi niż Igrek, którego wszyscy uważają za przyzwoitego człowieka, a już na pewno lepsi (chociaż nie powinniśmy się tym głośno chwalić) niż ten okropny Iksiński. Ale nawet na bardzo powierzchownym pozio-

mie ten pogląd jest prawdopodobnie mylny. Nie bądź tak pewny, że twoi przyjaciele uważają cię za równie dobrego, jak Igreka. Sam fakt, że właśnie jego wybrałeś za przedmiot porównania z sobą już wzbudza podejrzenia — prawdopodobnie jest o całą głowę wyższy od ciebie i twego najbliższego kółka. Przypuśćmy jednak, że tąk Igrek jak i ty wydajecie się być przyzwoitymi ludźmi. Do jakiego stopnia te pozory u Igreka są mylne, to sprawa pomiędzy nim a Bogiem. Mogą nimi nie być — ale co do ciebie, to wiesz, jak bardzo są fałszywe. Czy ci się to wydaje zwykłym podstępem, ponieważ mógłbym to samo powiedzieć Igrekowi i z kolei każdemu człowiekowi na świecie? Ależ właśnie w tym tkwi sedno sprawy. Każdy człowiek, o ile nie jest bardzo święty albo bardzo zarozumiały, stara się „dorównać" zewnętrznej postawie moralnej innych ludzi, wiedząc jednak, że to, co kryje się w nim samym, stoi na o wiele niższym poziomie niż jego najbardziej naganne publiczne występy, nawet niż jego najbardziej cyniczna gadanina. W jednej krótkiej chwili czasu — gdy twój przyjaciel szuka jakiegoś słowa — co ci przez myśl przechodzi? Nie powiedzieliśmy nigdy całej prawdy. Możemy się przyznać do brzydkich uczynków — do małostkowego tchórzostwa lub najbardziej poziomej rozwiązłości — ale ton tych wyznań będzie prawie zawsze fałszywy. Sam fakt przyznania się, niepostrzeżenie obłudne spojrzenie, jakaś szczypta humoru — wszystko to przyczynia się do oddzielenia tych czynów od twojej własnej osobowości. I nikt nie zgadnie, do jakiego stopnia te rzeczy były zwykłym zjawiskiem w twej duszy, jak były w nią wrośnięte i stanowiły jedno z całą resztą. Ukryte gdzieś na dnie świadomości, w rozmarzającym cieple jej wnętrza, nie dźwięczały wcale tak fałszywie, nie były nawet w przybliżeniu tak dziwne i odcinające się od całokształtu twego „ja", jak się to wydaje teraz, kiedy się przyoblekły w słowa. Każemy się domyślać innym — a nawet czasem sami w to wierzymy — że nasze stałe wady są poszczególnymi i nadzwyczajnymi zdarzeniami w naszym życiu, wpadając w przeciwną przesadę, kiedy chodzi o nasze cnoty, tak jak zły tenisista, który określa swoją zwykłą nieudolność jako przypadkowy „zły dzień", a rzadkie wygrane uważa za wynik swojej normalnej umiejętności. Nie sądzę, aby to było naszą winą, że nie jesteśmy w stanie powiedzieć o sobie całej prawdy. Uparty, wewnętrzny i trwający przez całe życie szum buntu, zazdrości, żądzy, chciwości i pychy nie łatwo daje się ująć w słowa. Ale właśnie dlatego jest rzeczą tak wielkiej wagi, żebyśmy nie brali naszych, z konieczności ograniczonych wypowiedzi za pełny obraz tego, co w nas jest najgorsze.

2. W naszych czasach wzrasta, sama w sobie zdrowa, reakcja przeciwko wyłącznie prywatnej i osobistej koncepcji etycznej. Budzi się na nowo sumienie społeczne. Czujemy, że jesteśmy uwikłani w niesprawiedliwy ustrój i uczestniczymy w poczuciu jakiejś zbiorowej winy. Jest to wielka prawda — ale wróg może dla oszukania nas posłużyć się nawet prawdą. Strzeż się, abyś nie wykorzystywał tego poczucia zbiorowej winy dla odwrócenia swojej uwagi od tych zwykłych, niemodnych, własnych grzechów, nie mających nic wspólnego z „ustrojem" i z których można się poprawić nie czekając przyszłego tysiąclecia. Bo wina zbiorowa nie może ciążyć, a w każdym razie nie ciąży na nas tak silnie jak grzech osobisty. Dla większości z nas, takich, jacy jesteśmy, ta koncepcja staje się więc często wymówką od szukania właściwego wyjścia. Gdy nauczymy się już poznawać prawdziwie naszą osobistą zgniliznę, możemy zacząć uświadamiać sobie winę zbiorową i nigdy za dużo nie będziemy się nad nią zastanawiać. Ale najpierw trzeba nauczyć się chodzić, a dopiero potem można zacząć biegać.

3. Żyjemy w dziwnej iluzji, że sam czas przemazuje grzech. Słyszałem nieraz, jak ludzie (nie wyłączając i mnie) opowiadali o kłamstwach lub okrucieństwach popełnionych przez nich w wieku chłopięcym, jak gdyby one nie obchodziły ich już wcale jako osób dorosłych; robili to nawet ze śmiechem. Ale sam czas nie wywiera żadnego wpływu na fakt ani na winę grzechu. Winę tę zmywa nie czas, ale nasza skrucha i Krew Chrystusowa. Jeżeli żałowaliśmy za te wczesne grzechy, powinniśmy pamiętać o cenie naszego przebaczenia i wzrastać w pokorę. Co do samego faktu grzechu czy można przypuścić, aby go cośkolwiek wymazywało? Wszystkie czasy są wiecznie aktualne dla Boga. Czy więc nie jest prawdopodobne, że w jakimś punkcie Swojej wielowymiarowej wieczności widzi cię już na zawsze, jak w dziecinnym pokoju wyrywasz skrzydła musze, jak w szkole przypochlebiasz się, kłamiesz i zajmujesz się brudnymi myślami, widzi cię na zawsze jako zuchwałego czy tchórzliwego nowicjusza w twoim zawodzie? Zbawienie nie wynika z przemazania tych wiecznie istniejących chwil, ale z udoskonalonej pokory, która się ich wiecznie wstydzi, radując się przy tym, że stały się okazją do zmiłowania Bożego i pragnąc dla tej przyczyny wyjawić je całemu światu. Może w takiej wiecznie aktualnej chwili św. Piotr — niech mi wybaczy, jeżeli się mylę — wiecznie wypiera się swojego Mistrza. Jeśliby tak było, to prawdą jest, że do radowania się szczęściem niebios większość z nas potrzebowałaby już „bardziej wyrobionego sma-

ku" — a pewien sposób życia uniemożliwia nam jego wyrobienie. Może potępionymi są właśnie ci, którzy nie ośmielają się wejść na taką publiczną arenę. Oczywiście nie jestem pewien czy tak jest, ale myślę, że warto pamiętać o takiej możliwości.

4. Musimy strzec się przed poczuciem, że „sama liczba nas tu zabezpiecza". Przeświadczenie, że jeśli wszyscy ludzie są tak źli, jak twierdzą chrześcijanie, to złość ma wiele do powiedzenia na swoje usprawiedliwienie, może się nam wydawać naturalna. Jeśli wszyscy chłopcy przepadają przy egzaminie, czyż to nie oznacza, że zadania musiały być za trudne? Tak sámo myślą i nauczyciele, dopóki się nie dowiedzą, że w innych szkołach dziewięćdziesiąt procent uczniów zdało egzamin, pisząc te same zadania. Wtedy dopiero zaczynają przypuszczać, że to nie była wina pytającej komisji. Wielu z nas zetknęło się z podobnym doświadczeniem żyjąc przez pewien czas w jakimś lokalnym „worku" ludzkiej społeczności: w jakiejś szkole, w jakimś pułku lub zawodzie, gdzie ogólny ton i poziom moralny były szczególnie niskie. Wewnątrz tego worka pewne postępki były uważane za rzecz zupełnie normalną — (wszyscy tak robią!) — a znów inne za niemożliwe do spełnienia jako „wygórowanie cnotliwe". Ale gdy raz wydostaliśmy się z tego złego otoczenia, przekonaliśmy się z przerażeniem, że to, co nam się wydawało „normalne", było czynem, którego żaden porządny człowiek nigdy by nie popełnił, a nasza „wygórowana cnota" stanowiła ogólnie przyjętą dolną granicę przyzwoitości. To, co wydawało się nam chorobliwymi i urojonymi skrupułami, dopóki siedzieliśmy zaszyci w naszym „worku" — teraz okazało się jedynymi chwilami zdrowia moralnego. Kto wie czy rozsądek nie kazałby nam spojrzeć w oczy tej ewentualności, że cała rasa ludzka — (będąca małą cząstką wszechświata) — może być właśnie takim lokalnym „workiem", gdzie zapanowało zło — taką odosobnioną lichą szkołą czy też pułkiem, gdzie minimum przyzwoitości uchodzi już za heroiczną cnotę, a ostateczne zepsucie za wybaczalne niedociągnięcia. Czy jednak istnieją na to inne dowody oprócz doktryny chrześcijańskiej? Obawiam się, że tak. Przede wszystkim zdarzają się i wśród nas dziwni ludzie, którzy nie przyjmują tych lokalnych norm i ukazują nam niepokojącą prawdę, że inne postępowanie jest jednak możliwe. Więcej jeszcze, faktem jest, że ci ludzie, nawet rozmieszczeni daleko od siebie w czasie i w przestrzeni, przejawiają podejrzaną zdolność do zgadzania się z sobą w ogólnych liniach — tak jak gdyby byli w kontakcie z szerszą opinią panującą na zewnątrz naszego ciasnego „worka".

To, co łączyło Zaratustrę, Jeremiasza, Sokratesa, Buddę, Chrystusa [1] i Marka Aureliusza, musi być jednak czymś rzeczywistym. Po trzecie nawet i obecnie znajdujemy w sobie teoretyczny szacunek i uznanie dla takiego postępowania, którego prawie nikt nie uprawia. Nawet wewnątrz naszego „worka" nie twierdzimy, że sprawiedliwość, miłosierdzie, męstwo i wstrzemięźliwość nie mają żadnej wartości, ale raczej że nasze lokalne obyczaje uwzględniają już dostatecznie te cnoty, gdyż więcej nie można od nas rozsądnie wymagać. Wszystko wskazuje więc na to, że nawet w tej lichej szkole zaniedbane przez nią przepisy miały rzeczywisty związek z jakimś szerszym światem — i kiedy przyjdzie termin jej ukończenia, możemy znaleźć się w obliczu innej publicznej opinii. Co najgorsze jednak, nie możemy nie widzieć, iż jedynie ten stopień cnoty, który teraz wydaje się nam nieosiągalny, może na tej planecie uratować ludzką rasę od ostatecznej katastrofy. Standard moralny, który zdawał się przychodzić z zewnątrz do tego „worka", okazuje się przerażająco odpowiedni do panujących wewnątrz warunków—tak odpowiedni, że wytrwałe i konsekwentne wprowadzenie w życie wszystkich cnót przez całą rasę ludzką, chociażby tylko na okres dziesięciu lat, napełniłoby ziemię od bieguna do bieguna pokojem, obfitością, zdrowiem, weselem i pogodą ducha — a nic innego nie potrafi tego dokonać. Tu w dole może panować zwyczaj traktowania słusznych przepisów pułkowych jako martwej litery lub jako dążenia do wygórowanej doskonałości — ale nawet obecnie każdy, kto zastanowi się choć chwilę, musi sobie uświadomić, że przy spotkaniu z nieprzyjacielem wszyscy co do jednego musimy zapłacić życiem za to zaniedbanie. Wtedy dopiero będziemy zazdrościć temu „dziwakowi" czy temu „entuzjaście", który naprawdę nauczył swój oddział strzelać, kopać rowy i oszczędzać wodę w manierkach.

5. Zdaniem niektórych ludzi to szersze społeczeństwo, któremu przeciwstawiam tutaj nasz ziemski „worek", może wcale nie istnieje — w każdym razie nie mamy w stosunku do niego żadnych doświadczeń. Nie spotykamy aniołów ani nie upadłych ras. Ale i wewnątrz naszej rasy ludzkiej stykamy się z pewnymi oznakami prawdy. Różne epoki i kultury mogą być uważane za takie „worki" w stosunku do innych. Mówiłem już na poprzednich kartach tej książki, że różne wieki wydoskonaliły się szczególnie w różnych cnotach. Jeśli więc przyjdzie ci pokusa sądzenia, że my, Europej-

[1] Wymieniam wcielonego Boga wśród ludzkich nauczycieli, ażeby podkreślić fakt, że główna różnica pomiędzy Nim a nimi nie leży w doktrynie moralnej (o którą mi teraz chodzi), ale w Jego Osobie i Misji Odkupiciela.

czycy zachodni, nie możemy być tak bardzo źli, ponieważ jesteśmy w porównaniu do innych wieków dość humanitarni — jeśli, mówiąc inaczej, uważasz, że Bóg mógłby być z tego powodu z nas zadowolony — zapytaj, czy Bóg powinien był godzić się z okrucieństwem tamtych czasów, dlatego że panowała w nich w dużym stopniu odwaga lub czystość obyczajów. Zobaczysz zaraz, że to jest niemożliwe. Widząc, jak my patrzymy dziś na okrucieństwo naszych przodków, możesz wywnioskować, czym wydawałaby się im nasza miękkość, światowość i tchórzostwo, a więc jak oni i my wyglądamy w oczach Boga.

6. Moje ciągłe wypominanie słowa „dobrotliwość" wznieciło już może sprzeciwy w umysłach niektórych czytelników. Czyż nie jesteśmy wiekiem, w którym wciąż wzrasta okrucieństwo? Być może, ale myślę, że dzieje się tak właśnie na skutek naszych wysiłków zmierzających do ograniczenia wszystkich cnót do tej litościwej dobroci. Gdyż Platon słusznie uczył, że cnota jest jedna. Nie możesz być prawdziwie dobry, jeżeli nie posiadasz żadnych innych cnót. Jeżeli będąc tchórzem, kłamcą i próżniakiem nie wyrządziłeś jeszcze dotychczas nikomu krzywdy, to jedynie dlatego, że dobro bliźniego nie popadło jeszcze w konflikt z twoim bezpieczeństwem, twoją zarozumiałością lub twoją wygodą. Każde zło prowadzi do okrucieństwa. Nawet tak szlachetne uczucie, jak litość, jeśli nie jest kontrolowane przez miłość i sprawiedliwość — wiedzie poprzez oburzenie i gniew do okrucieństwa. Popełniliśmy wiele okropności na skutek zbrodni, których dopuszczali się nasi wrogowie, a litość dla klas uciemiężonych, wydzielona z całości prawa moralnego, prowadzi naturalnym biegiem rzeczy do nieubłaganych brutalności terroru.

7. Niektórzy z teologów współczesnych protestowali zupełnie słusznie przeciwko zbyt moralistycznemu pojmowaniu chrześcijaństwa. Świętość Boga jest istotnie czymś więcej i czymś innym niż doskonałość moralna. Nasze zobowiązania wobec Niego są czymś więcej i czymś innym niż powinności wobec moralnego prawa. Nie zaprzeczam temu — ale tę ideę, tak samo jak ideę winy zbiorowej, można wykorzystać w celu uniknięcia właściwego wyjścia. Bóg może być czymś więcej niż doskonałość moralna — w każdym razie nie jest czymś mniej. Droga do Ziemi Obiecanej prowadzi przez górę Synaj. Prawo moralne może istnieje w tym celu, żeby się ponad nie wznosić, ale to dotyczy jedynie tych, którzy wpierw już uznali słuszność jego żądań, zrobili wszystko, co było w ich

mocy, żeby je wypełnić oraz godnie i szczerze zmierzyli się ze swoją klęską.

8. „Niech nikt doznając pokusy nie mówi, że przez Boga jest kuszony" (Jak, 1, 13). Wiele systemów filozoficznych skłania nas do przerzucenia odpowiedzialności za nasze postępowanie na konieczność wypływającą z natury ludzkiej, a więc pośrednio na jej Stwórcę. Popularną formą takiego poglądu jest na przykład teoria ewolucjonizmu głosząca, że to, co nazywamy złem, jest nieuniknionym dziedzictwem po naszych zwierzęcych przodkach, albo idealistyczna doktryna, która twierdzi, że to jest skutek naszej skończonej natury. Co prawda chrześcijaństwo — jeżeli dobrze zrozumiałem listy św. Pawła — przyjmuje, że doskonałe wypełnienie tego prawa moralnego, które odnajdujemy wypisane w naszym sercu i uważamy za konieczne nawet na poziomie biologicznym, nie jest dla człowieka po jego upadku możliwe. Mogłoby to nasuwać pewne trudności w określeniu granic, w jakich mieści się nasza odpowiedzialność, gdyby w praktyce takie doskonałe posłuszeństwo stało w jakimkolwiek rzeczywistym stosunku do życia większości ludzi. Pewien stopień tego posłuszeństwa prawu moralnemu, którego ani ja, ani ty nie osiągnęliśmy w ostatnich dwudziestu czterech godzinach, jest niewątpliwie możliwy. Ten ostateczny problem nie musi się stać dla nas jeszcze jednym sposobem ucieczki. Do większości z nas odnosi się bardziej proste stwierdzenie Williama Law: „Jeśli się dobrze zastanowisz i zapytasz sam siebie, dlaczego nie jesteś tak święty jak pierwsi chrześcijanie, Twoje własne serce odpowie ci, że nie pochodzi to z twojej ignorancji ani nieudolności, ale jedynie z tego, że się nigdy o to naprawdę nie starałeś".

Czytelnik nie zrozumiał tego rozdziału, jeżeli dostrzegł w nim nawrót do teorii całkowitego zepsucia natury ludzkiej. Nie wierzę w nie po części z przyczyn logicznych, gdyż jeśli nasze zepsucie byłoby zupełne, nie zdawalibyśmy sobie z niego sprawy, a po części dlatego, że doświadczenie wykazuje nam wiele dobrego w naturze człowieka. Nie jestem też zwolennikiem powszechnego pesymizmu. Uczucie wstydu ma dla mnie wartość nie jako samo uczucie, ale z powodu jasnego spojrzenia w siebie, do którego nas doprowadza. Uważam, że umysł każdego człowieka powinien stale starać się o takie poznanie dna własnej duszy. Czy jednak trzeba ciągle podtrzymywać w sobie towarzyszące mu przykre uczucia? — To już jest techniczny problem kierownictwa duchowego, do którego nie czuję się powołany. W moim przekonaniu (nie przesądzając o jego

wartości) wszelki smutek, który nie wypływa z żalu za konkretny grzech i nie zachęca nas do konkretnej poprawy lub wynagrodzenia ani nie rodzi się z litości i nie nakłania nas do konkretnej pomocy bliźnim, jest wprost rzeczą złą. Sądzę też, że jak i w innych rzeczach, tak i w tym wszyscy grzeszymy zaniedbując niepotrzebnie wezwanie apostolskie do „radowania się". Po pierwszym wstrząsie pokora przeradza się w pogodną cnotę.

Cel moich wywodów był nie uczuciowy, ale raczej intelektualny. Chciałem, aby czytelnik uwierzył, że w naszym obecnym stanie jesteśmy stworzeniami, których charakter musi w pewnym znaczeniu budzić wstręt w Bogu, tak jak go budzi w nas samych, o ile sobie z niego zdajemy sprawę. Wierzę w to i widzę, że im świętszy jest człowiek, tym pełniej i jaśniej uświadamia sobie tę prawdę. Może wyobrażaliście sobie, że pokora świętych jest pobożną iluzją, budzącą uśmiech u Boga. Jest to jedna z najniebezpieczniejszych pomyłek. Jest ona teoretycznie niebezpieczna, bo w niej identyfikujesz cnotę (czyli doskonałość), z iluzją (to jest niedoskonałością), co musi być nonsensem. Jest i praktycznie niebezpieczna, bo zachęca człowieka do brania już pierwszych prób wejrzenia w swoje skażenie za początek aureoli nad swoją własną zakutą głową. Nie, możecie być pewni, że kiedy święci mówią, iż są — nawet i oni — występni i nikczemni, z naukową dokładnością stwierdzają jedynie prawdę.

Ale jak doszliśmy do tego stanu? W następnym rozdziale postaram się — na ile ją sam rozumiem — przedstawić chrześcijańską odpowiedź na to pytanie.

(c. d. n.)

C. S. Lewis
tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

WOLNOŚĆ SŁOWA W KOŚCIELE

Niewiele chyba pozycji katolickich, wydanych na Zachodzie w ubiegłym roku, wywołało tak liczne i przychylne na ogół komentarze, jak nieduża, bo zawierająca tylko dwa eseje, książka Karla Rahnera S. J., która ukazała się w tłumaczeniu angielskim, nakładem znanej firmy wydawniczej Sheed and Ward. Obie prace niemieckiego jezuity drukowane były w NRF jeszcze w roku 1953, teraz jednak dopiero nabrały światowego rozgłosu, przy czym szczególnie żywy oddźwięk znalazła pierwsza z nich pt. „Wolność słowa w Kościele" (jest to też tytuł całej książki). Drugi esej, zatytułowany „Perspektywy chrześcijaństwa", nie zawsze nawet bywa wymieniany przez recenzentów, a u tych, którzy go wymieniają, budzi pewne zastrzeżenia.

Swe refleksje o tyleż chyba aktualnym co drażliwym z wielu względów problemie „wolności słowa w Kościele" opiera ks. Rahner na sformułowanym bardzo jasno już na pierwszej stronie książki żądaniu większego niż dotąd poczucia odpowiedzialności laikatu. „Zaproponowana tu do dyskusji kwestia prawa głosu katolika świeckiego w Kościele — czytamy — sprowadza się, w ostatecznym rozrachunku, do postulatu, aby katolik ten uświadomił sobie nie tyle jakieś swoje przywileje w tym względzie, co obowiązek poczuwania się do osobistej odpowiedzialności za oficjalną działalność Kościoła".

Redaktor znanego kwartalnika amerykańskiego „Cross Currents" John F. Bannan, podkreśla z naciskiem trafność takiego właśnie ujęcia, które „uwzględnia nie tylko teologiczne uzasadnienie pozycji laikatu w Kościele, ale jest też doskonale dostrojone do klimatu psychologicznego, jaki cechuje dziś stosunki między katolikami świeckimi a Hierarchią. Katolicy ci to coraz częściej ludzie, którzy nie tylko kochają Kościół, ale nauczyli się także znać Go i rozumieć w sposób wszechstronny i kompetentny. I niewątpliwie fakt, że jako »właściwy« środek uczestnictwa w misji Kościoła proponuje się tym ludziom zwykle nie zadawalające ich z wielu względów instytucje, musi ich coraz bardziej zniechęcać i niecierpliwić. Ich wiedza bowiem i ich przywiązanie do Kościoła sprawiają, że ich zainteresowania wykraczają poza zakres

kółek rodzinnych czy lokalnych klubów parafialnych i obejmują także oficjalną działalność Kościoła, traktowaną zwykle jako wyłączna domena Hierarchii. Ojciec Rahner podkreśla słusznie wartość, jaką przedstawiać może wkład laikatu w tej dziedzinie, i jako formę realizacji tego wkładu proponuje umożliwienie działania »opinii publicznej« w Kościele".

Propozycja ta poparta jest cytatami z pism Piusa XII, z których wynika, że ponieważ opinia publiczna ma wpływ w każdym normalnym społeczeństwie ludzkim, Kościół nie powinien stanowić tu wyjątku. Sprawa ta jest dziś, zdaniem autora, tym bardziej pilna, że nawet pozory analogii między Kościołem a państwem totalitarnym są niezmiernie szkodliwe. Podkreślał to zresztą również Pius XII, pisząc, że „Kościół musi dziś stanąć zdecydowanie po stronie odpowiedzialności i wolności jednostki, zarówno w jej życiu świeckim, jak religijnym".

Recenzent miesięcznika dominikanów angielskich, „Blackfriars", podobnie zresztą jak pewna część prasy francuskiej (np. „Témoignage Chrétien"), komentuje ze szczególną uwagą i uznaniem tę część eseju K. Rahnera, która poświęcona jest obiektywnej wartości aktywnego wkładu laikatu w działalność Kościoła. „Nacisk świeckiej opinii publicznej — czytamy — może okazać się bardzo potrzebny, aby reformy, które są konieczne, były przeprowadzane, a nie dławione przez tradycyjne nawyki i opory. Opinia ta może też być bardzo pomocna dla Hierarchii, dopomagając jej w śledzeniu i rozumieniu dynamicznego i często pełnego sprzeczności ziemskiego życia Kościoła... Warunkiem koniecznym istnienia opinii publicznej jest jednak wolność słowa. Robienie użytku z tej wolności staje się więc obowiązkiem katolików świeckich. »Wierni — pisze K. Rahner — muszą uświadomić sobie, że nawet w Kościele może istnieć coś na kształt „Opozycji Jej Królewskiej Mości", i że w ciągu całej historii Kościoła owa swoista opozycja nie tylko istniała, lecz także miala w swych szeregach własnych świętych. Była bowiem autentyczną „opozycją z woli Boga" przeciw temu, co jest tylko ludzkie w Kościele, i w Jego przedstawicielach".

Autor podkreśla oczywiście z naciskiem, że aby „robić użytek z wolności słowa", katolicy świeccy muszą wykształcić się gruntownie w teologii i skoncentrować się na dyskusji wewnątrz-kościelnej, nie zaś — jak to nieraz dotąd bywa — wygłaszać swoje krytyki z pozycji niezaangażowanej i w sposób często niekompetentny. Zachętą do odpowiedzialnego traktowania roli „opinii publicznej w Kościele" winna być świadomość, że nawet „kwestie wiary, kwestie dotyczące samego Kościoła i samej religii nie są sprawami tylko dla wtajemniczonych, wobec których ludzie świeccy winni zachowywać się jak przysłowiowe dzieci i ryby: nie mieć głosu".

Jeżeli jednak „wolność słowa w Kościele" ma być pożytkiem, a nie

niebezpieczeństwem, należy, zdaniem K. Rahnera, stworzyć dla niej podstawy prawne: „wypracować nowe, uznane prawnie formy współpracy laikatu z duchowieństwem, obecnie bowiem formy te, jeśli istnieją w ogóle, są niewystarczające".

Za przedmiot eseju o wolności słowa uznać więc można, jak widzimy, zniechęcenie laikatu do duchowieństwa. „Perspektywy chrześcijaństwa" natomiast, to refleksje o zniechęceniu chrześcijan do współczesności. Zdaniem K. Rahnera, Kościół znajduje się w obecnej chwili z wielu powodów w stanie defensywy, na skutek czego w dość licznych środowiskach katolickich przeważają nastroje pesymizmu czy nawet jawnej niechęci do świata otaczającego. Nastrojom tym autor przeciwstawia argumenty historyczne i teologiczne. Podkreśla między innymi, że znaczenie i wpływ Kościoła w życiu publicznym „jest w pewnym stopniu, choć niełatwo jest dokładnie określić w jakim stopniu, funkcją przejściowych, doczesnych okoliczności historycznych, tak że gdy okoliczności te przemijają, możliwa jest zmiana w świeckiej pozycji Kościoła, co nie wpływa jednak oczywiście na Jego niezmienną istotę". Rosnący indyferentyzm obecnych dni uważać więc należy za jedną więcej przejściową fazę historyczną, tak jak przejściowe okazały się poprzednie fazy nienawiści czy agresywnej niechęci do katolicyzmu.

Jako teologiczną perspektywę swych rozważań o sytuacji współczesnej ojciec Rahner obiera dwa dogmaty: o drugim przyjściu Chrystusa (stan, w jakim znajduje się dziś ludzkość, świadczy, być może, nie tyle o zmierzchu Kościoła, ile o tym, że to właśnie świat dobiega końca), oraz o roli łaski w zbawieniu (któż wie, ilu jest „wybranych"?). Naświetlenie to budzi zastrzeżenia u niektórych recenzentów. John F. Bannan („Cross Currents") pisze na przykład: „Zaskakuje nieco wybór właśnie tych dwu dogmatów. Sytuację współczesną można wszak także interpretować inaczej: czyż nie nasuwa się przede wszystkim myśl o »jednej owczarni i jednym Pasterzu«? Intencją K. Rahnera było zapewne przypomnieć wiernym o tym, jak silna jest w istocie pozycja chrześcijaństwa. Z psychologicznego punktu widzenia byłoby jednak wskazane podkreślić także fakt, że jest ona silna nie tylko w perspektywie teologicznej. Aspiracje religijne ludzkości, jakkolwiek zmienne w swym nasileniu, są przecie cechą stałą, a chrześcijaństwo, nawet pomijając jego »gwarancje nadprzyrodzone«, jest niewątpliwie najdoskonalszą z istniejących propozycji teistycznych".

„Perspektywy chrześcijaństwa" spotkały się też z krytyką nieco innego rodzaju. Sprowadza się ona, mówiąc najogólniej, do zarzutu, że obrany przez autora temat był zbyt obszerny, aby można było uniknąć pewnej jednostronności czy uproszczeń. Esej o „wolności słowa w Kościele" został natomiast uznany dość powszechnie nie tylko za pozycję niezmiernie ważną i potrzebną, ale też za rodzaj „idealnego" (w sensie

ścisłości teologicznej a zarazem trafności psychologicznej) ujęcia problemu. Najczęściej i najżyczliwiej podkreślaną cechą tego ujęcia jest „klimat zaufania". Oto jak charakteryzuje go jeden z recenzentów: „Praca K. Rahnera odznacza się przede wszystkim zaufaniem. Zaufaniem do czytelnika: nie ma w niej śladu owej nieznośnej maniery, tak częstej w »popularnych« pracach teologicznych, która zdaje się sugerować (między innymi przez nieustanne nawoływanie do ostrożności) jakąś godną ubolewania niestosowność faktu, że wiedza o danej kwestii musi oto być przekazana z kompetentnych rąk, które ją dotąd piastowały, do dyspozycji osób znacznie mniej zdyscyplinowanych. Zaufanie do teologii: autor nie posługuje się argumentami z zakresu popularnej socjologii czy psychologii, lecz rozpatruje swój temat w bezpośrednim świetle prawd objawionych. I wreszcie — zaufanie do Kościoła, który zdolny był zawsze i zdolny będzie z pewnością i tym razem rozwiązać pomyślnie zawiłe i drażliwe problemy, jakie stoją na jego drodze".

mg

„JAŚNIEJ OD TYSIĄCA SŁOŃC"

Nakładem wydawnictwa Henry Goverts Verlag w Stuttgarcie ukazała się książka niemieckiego autora, nazwiskiem Hans Jungk, pt. „Jaśniej od tysiąca słońc" (*Heller als tausend Sonnen*). Przedstawia ona historię powstania bomby atomowej i wodorowej od czasów opublikowania pierwszych prac znakomitego angielskiego uczonego, Ernesta Ritheforda, w roku 1919, aż po rok 1945, gdy 6 sierpnia rozpętało się piekło zniszczenia nad Hiroszimą, i w dalszym ciągu po rok 1954, gdy Robert Oppenheimer musiał przeżyć gorycz upadku z wysokości, na jaką wyniosło go powodzenie kierowanej przez niego akcji nad wytworzeniem pierwszej bomby atomowej.

Czytelnik nie napotyka na trudności w zrozumieniu tajemniczych formuł matematycznych. Autor unika przeciążania książki materiałem naukowym. Operuje nim bardzo oszczędnie, w sposób przystępny i tylko wtedy, gdy to jest konieczne dla zrozumienia pewnych zasadniczych problemów. Książka ma zresztą inny cel. Jest nim przedstawienie wątpliwości i konfliktów natury moralnej, na jakie uczeni różnych krajów i różnych narodowości napotykali przy powzięciu decyzji co do swego udziału w przedsięwzięciu, które tak bardzo miało zaciążyć nad losami ludzkości. Autor stawia pytanie, czy można było nie dopuścić do wytworzenia tego straszliwego środka zniszczenia? Co wpłynęło na to, że nie udało się temu zapobiec, i jacy ludzie odegrali najważniejsze role w tym dramacie? Odpowiada na to nie zawsze przekonywająco, nie wszystko wydaje się pewne i jasne.

Gdy bezpośrednio po zakończeniu pierwszej wojny światowej politycy usiłowali jakoś wyrównać bilans minionych czterech krwawych lat i zaprowadzić ład w Europie, Ernest Rutheford ogłaszał w „Philosophical Magazine" wyniki swoich prac i wykazywał, że człowiek działaniem swoim może dokonać rozbicia atomu. Odwieczne marzenie alchemików — *transmutatio materiae* — stało się rzeczywistością. Wówczas panowała jeszcze zasada, że uczeni nie mają obowiązku zastanawiania się nad ubocznymi skutkami odkryć naukowych. Już pierwsza wojna światowa wykazała jednak, jak ścisłe są powiązania prac prowadzonych w laboratoriach naukowych z tym, co działo się na polach bitew. Mało kto zdawał sobie jednak sprawę z wagi praktycznych skutków dokonanych odkryć. Rutheford do końca życia nie wierzył w możliwość praktycznego wykorzystania energii atomowej. Ale już wówczas ludzie obdarzeni potężną wyobraźnią z obawą myśleli o skutkach tego odkrycia, którego dopiero początek został zrobiony. Dalsze prace prowadzone były w różnych miejscach i przez różnych ludzi.

Trzy były wówczas ośrodki, które skupiały na sobie uwagę uczonych badaczy atomowych: Cambridge, gdzie działał Ernest Rutheford, Kopenhaga, siedziba Nielsa Bohra, i Getynga, gdzie nauki matematyczne osiągnęły niezwykły poziom. Działali tam Max Born, James Franck i David Hilbert. Bez pomocy matematyków przyrodnikom nie udałoby się zgłębić tajemnic przyrody i wszechświata.

W latach 1920—1930 stara Getynga gościła w swych murach prawie wszystkich uczonych, którzy w tej dziedzinie mieli coś do powiedzenia. Zimą roku 1926 pojawił się tam chorowicie wyglądający student amerykański, który swymi niezwykłymi zdolnościami nawet w tym środowisku wywołał wrażenie. Tym cudownym dzieckiem był J. Robert Oppenheimer, człowiek, o którym miało być głośno za lat dwadzieścia. „Oppie", tak zwano go, interesował się także filozofią, filologią, literaturą, pisywał nawet wiersze. Robił mu z tego powodu wyrzuty kolega jego, Paul Dirac, który również w bardzo młodym wieku zdobył sobie sławę jako fizyk. W nauce — dowodzi Dirac — usiłuje się wyrazić w sposób zrozumiały dla wszystkich coś, czego jeszcze nikt nie rozumie. W poezji jest wręcz odwrotnie. Z innych późniejszych znakomitości wymienić należy Wernera Heisenberga, który w dwudziestym szóstym roku życia był profesorem zwyczajnym w Getyndze, a w trzydziestym drugim roku życia otrzymał nagrodę Nobla. Austriak Fritz Houtermans i Anglik Geoffrey Atkinson sformułowali teorię procesów zachodzących na słońcu. W dalszym jej rozwinięciu doprowadziło to prosto do wytworzenia bomby wodorowej. Trudno wymienić wszystkie nazwiska. Nie można jednak nie wspomnieć o wielkim Albercie Einsteinie i o małżonkach Curie, którzy już u schyłku dziewiętnastego wieku odkryciami swymi wstrząsnęli dotychczasowymi podstawami fi-

zyki. Wszyscy ci uczeni wiedzieli, że biorą udział w pracy nad jakimś wielkim dziełem, ale nie przypuszczali, że w tak krótkim czasie i tak głęboko zaważy ono na życiu całej ludzkości. Prawdopodobnie można przyjąć za usazadnione twierdzenie autora, że w Niemczech skupiały się wówczas główne ogniwa badań atomowych. Jakże więc doszło do tego, że nie Niemcy, ani żaden inny kraj, lecz Stany Zjednoczone Ameryki Północnej pierwsze wyprodukowały bombę atomową, dlaczego właśnie Hiroszima stała się pierwszą jej ofiarą?

Dojście do władzy Hitlera spowodowało zasadnicze zmiany w życiu uczonych skupionych wokół środowiska w Getyndze. Są to już rzeczy szerzej znane. Rozpoczęła się walka na tle rasistowskim. Od roku 1933 rozpoczął się *exodus* uczonych z Niemiec. Emigrowali ci, których dotknęły ustawy rasistowskie, ludzie o przekonaniach lewicowych, wreszcie ci, którzy nie mogli wytrzymać nacisku i terroru totalitarnego reżymu. Z czasem emigracja objęła Austrię i kraje okupowane. Anglia i Dania przyjęły emigrantów. Ale możliwości pracy dla tych uczonych były w tych krajach ograniczone. Jedynie Stany Zjednoczone ze swoimi setkami uniwersytetów i instytutów naukowych mogły im zapewnić należyte warunki pracy. Już w roku 1933 Albert Einstein objął kierownictwo nowo utworzonego w Princeton *Institute of Advanced Study*. Francuski fizyk Paul Langevin powiedział wówczas żartobliwie: „Jest to tak wielkie wydarzenie, jakim byłoby przeniesienie Watykanu do Nowego Świata". „Papież fizyki" osiedlił się w Stanach Zjednoczonych, które stały się światowym ośrodkiem nauk przyrodniczych.

Nadszedł wreszcie fatalny rok 1939. Pytano się, jak Hitler mógł rzucić wyzwanie całemu światu? Pomimo chwilowej przewagi w samolotach i czołgach, po drugiej stronie była tak druzgocąca przewaga w surowcach i możliwościach produkcyjnych, że wynik końcowy nie powinien był budzić wątpliwości. Czyżby istniał jakiś nieznany czynnik, na który Hitler liczył? I wówczas uczonym, którzy wiedzieli o możliwościach wykorzystania energii z rozbicia atomu, nasunęła się myśl, że tym atutem, na który Hitler liczył, była bomba atomowa. Dlaczego uczeni, którzy wyemigrowali z Niemiec, ale którzy przecież mieli możność kontaktowania się z tymi, którzy pozostali w kraju, nie zdołali dowiedzieć się, jak sprawy w istocie wyglądały? Zadecydował o tym brak zaufania, który wkradł się w grono ongiś jednej wielkiej rodziny uczonych. Z najwybitniejszych pozostali w Niemczech wspomniany już Heisenberg, laureat nagrody Nobla, Max von Laue, wreszcie syn znanego dyplomaty niemieckiego Karl von Weizsäcker. Wszyscy oni byli przeciwnikami Hitlera, ale byli Niemcami. Chcieli ratować dla Niemiec to, co się jeszcze uratować dało. Gdy Heisenberg już w czasie trwania wojny odwiedził Bohra w Kopenhadze, ten uważał go za agenta niemieckiego. Już poprzednio postanowiono nie publikować najnowszych

zdobyczy wiedzy o tej dziedzinie. Nikt więc nie wiedział, jak sprawy naprawdę wyglądały. Oczywiście prace nad wytworzeniem bomby atomowej były w czasie wojny w Niemczech prowadzone. Prowadziło je dowództwo sił zbrojnych, prowadziły różne ministerstwa, między innymi ministerstwo poczt. Było to charakterystyczne dla rywalizacji pomiędzy ministrami Niemiec w staraniu o pozyskanie względów Führera. Ale Führer nie doceniał znaczenia prowadzonych prac, nie wierzył w możliwość szybkiego ich zrealizowania. Zresztą, prawdopodobnie w owym czasie i w ówczesnych warunkach, tylko Stany Zjednoczone były w stanie wyprodukować bombę atomową. Tak więc kalkulacje na temat zamiarów i możliwości niemieckich były błędne, ale ten błąd spowodował, że Stany Zjednoczone były pierwszym mocarstwem, które wyprodukowało bombę atomową.

Już w marcu 1939 usiłował Enrico Fermi, polecony przez dziekana swego uniwersytetu, zainteresować problemem bomby atomowej wysokiego funkcjonariusza ministerstwa marynarki, admirała Hoopera. Ale wywody Fermiego, zdaje się, nie zrobiły większego wrażenia na admirale. Z końcem kwietnia 1939 w „New York Times" ukazało się sprawozdanie amerykańskiego Towarzystwa Fizycznego i przy tej okazji nie kto inny, jak Niels Bohr wskazywał na praktyczne możliwości wytworzenia bomby atomowej. I to jednak nie wywołało wrażenia w Waszyngtonie. Tymczasem nadeszły poufne wiadomości, że w Trzeciej Rzeszy pracuje się nad problemem wykorzystania energii atomowej. Wkrótce potem dowiedziano się o zakazie wywozu rudy uranowej z okupowanych Czech. Wszystko zdawało się wskazywać na to, że najgorsze, czego ludzkość mogła się obawiać, stanie się rzeczywistością. Hitler będzie w posiadaniu bomby atomowej! Heisenberg twierdził, że jeszcze w lecie 1939 roku porozumienie się i uzgodnienie postępowania dwunastu czołowych uczonych atomowych mogło zapobiec powstaniu bomby atomowej. Czy istniała wówczas jeszcze taka możliwość — trudno na to odpowiedzieć. W każdym razie okazja ta nie została wykorzystana.

Uczony pochodzenia węgierskiego, Leo Szilard, już w latach trzydziestych zastanawiał się poważnie nad tym, jak zareagują politycy, przemysłowcy i wojskowi, jeżeli kiedyś uda się praktycznie wykorzystać energię z rozbicia atomu. Po wybuchu drugiej wojny światowej Szilard był przekonany, że Niemcy hitlerowskie będą w stanie przed końcem wojny wyprodukować bombę atomową i użyć jej w walce ze swoimi przeciwnikami. Szilard, Wigner, Teller i Weisskopf doszli do zgodnego wniosku, że należy zrobić wszystko, by wyprzedzić Hitlera i doprowadzić do tego, by Stany Zjednoczone pierwsze znalazły się w posiadaniu bomby atomowej. Ale jak można było przekonać Waszyngton? Szilardowi udało się zainteresować problemem bankiera i uczonego-amatora nazwiskiem Aleksander Sachs. Sachs pozostawał

w przyjaznych stosunkach z ówczesnym prezydentem Stanów Zjednoczonych, F. D. Rooseveltem, do którego miał zawsze dostęp. Prezydent cenił rady Sachsa, odkąd pewne jego przepowiednie natury gospodarczej sprawdziły się w sposób zdumiewający. Sachs zapalił się do projektu Szilarda. Ale trzeba było pozyskać poparcie jakiegoś autorytetu naukowego. Któż mógł być lepszy, aniżeli sam wielki Einstein, którego zjednano dla projektu. Zdaje się zresztą, że Einstein podpisał gotowy memoriał, nie bardzo sobie zdając sprawę ze skutków udzielonego poparcia. Roosevelt przyjął Sachsa, wysłuchał go, ale to wszystko nie zrobiło na nim dużego wrażenia. Sachs uzyskał tyle, że Roosevelt zaprosił go na śniadanie na następny dzień. Gdy Sachs ponownie zjawił się w Białym Domu, Roosevelt siedział już przy śniadaniu w swoim fotelu na kółkach. „No i cóż mi Pan dzisiaj powie i ile czasu będzie Pan potrzebował, by mi to wytłumaczyć?" Sachs odpowiedział: „Niewiele. Dziś opowiem Panu tylko anegdotę". I opowiedział, jak to Napoleon zlekceważył propozycję Fultona wybudowania i użycia przeciwko Anglii floty okrętów poruszanych parą. W sposób nieco patetyczny Sachs zakończył: „Jakże by inaczej ukształtowała się historia dziewiętnastego wieku, gdyby Napoleon posiadał był więcej wyobraźni i skromności". To poskutkowało. Roosevelt nie namyślał się długo i zlecił zajęcie się problemem czynnikom wojskowym.

A jednak sprawa nie poszła tak gładko. Szilard twierdzi, że wytworzenie bomby atomowej opóźniło się co najmniej o rok. W marcu 1940 Einstein wysłał nowy list, ale i to niewiele pomogło. Wreszcie nadszedł 6 grudzień 1941 roku — Pearl Harbour. Na arenę wojny wkroczyła Japonia. W roku 1942 odebrano uczonym wyłączne kierownictwo imprezy. Przejął je *Military Policy Committee* w składzie: generałowie Styer i Groves oraz admirał Purnell i tylko dwóch uczonych, dr Vannevar Bush i dr James Conant. Całe przedsięwzięcie otrzymało kryptonim *DSM-Project* lub *Manhattan Project*. Faktycznie kierownictwo spoczęło w rękach zawodowego generała nazwiskiem Leslie Richard Groves. W lipcu 1943 roku dyrektorem laboratorium w Los Alamos został wreszcie Robert Oppenheimer. I odtąd geniusz naukowy „Oppiego", wspomagany przez silną wolę i talent organizacyjny Grovesa, zadecydował o powodzeniu przedsięwzięcia. Oczywiście, do jego realizacji przyczyniły się także prace wielu innych uczonych, którzy współdziałali nad rozwiązywaniem problemów, których celu i znaczenia nie zawsze się domyślali! Jeden Oppenheimer umysłem swoim ogarniał całokształt dzieła. Postawienie go na czele przedsięwzięcia i utrzymanie na tym stanowisku nie było łatwe. Oppenheimer posiadał „cienie" na swojej przeszłości. Jego dawne kontakty z działaczami lewicowymi, niedoszłe małżeństwo z Jean Tattlock, znaną komunistką, która w kilka miesięcy po zawarciu przez „Oppiego" małżeństwa z dwukrotną rozwódką Katarzyną Puening po-

pełniła samobójstwo, niezręczne postawienie sprawy Haokona Chevalier, wszystko to nie przyczyniało się do ugruntowania jego pozycji. Zastępca szefa Oddziału G-2, *Counter Intelligence Branch of the Army*, pułkownik Boris Pash, wiedział oczywiście o tym wszystkim i usiłował spowodować usunięcie „Oppiego", mimo, że ten złożył oświadczenie, że dawno już zerwał wszelkie kontakty z komunistami. Groves uwierzył, bo musiał. „Oppie" był w Los Alamos nie do zastąpienia. Oświadczenie Oppenheimera zresztą było prawdziwe, był on także gorącym patriotą amerykańskim. To wszystko nie uchroniło go jednak od upadku, do którego przyczynił się inny uczony, Edward Teller, „ojciec" bomby wodorowej. Są to już dzieje późniejsze. Tymczasem w warunkach na wpół pionierskich, często sposobami prawie rzemieślniczymi powstawała pierwsza bomba atomowa. Wytworzenie jej pochłonęło do roku 1945 olbrzymią na owe czasy sumę 2 miliardów dolarów. I może to właśnie było jedną z głównych przyczyn, że użyto jej w walce z Japonią. Wydaje się bowiem, że nie istniały obiektywne przyczyny natury militarnej. Japonia była w tym czasie już pokonana. Wprawdzie Japończycy walczyli nadal rozpaczliwie, a krwawe walki o wyspę Okinawę kosztowały Amerykę wiele istnień ludzkich. To dawało przedsmak tego, czym byłaby inwazja Japonii. Ale szef *Military Intelligence* na terenie Pacyfiku wiedział, że Japonia nie tylko dojrzała już do kapitulacji, ale jej pragnęła. Już w kwietniu 1945 roku Japończycy usiłowali w Szwajcarii nawiązać kontakty z współpracownikami Allena Dullesa. W Ameryce wiedziano także o próbach Japonii nawiązania rokowań pokojowych przez nie znajdujący się wówczas jeszcze w stanie wojennym z Japonią Związek Radziecki. Wywiad amerykański rozszyfrowywał wszystkie tajne depesze japońskie. Japonii chodziło tylko o „zachowanie twarzy", o ułatwienie jej decyzji kapitulacji. Tymczasem zrobiono wszystko, by jej to utrudnić.

Dnia 7 sierpnia 1945 roku, w laboratorium znakomitego uczonego japońskiego, Yoshio Nishina, zjawili się przedstawiciele lotnictwa japońskiego i zabrali go do siedziby sztabu generalnego. Tam zapytano, co myśli o opublikowanej przez Amerykanów wiadomości, że zrzucona na Hiroszimę bomba, była atomowa. Nishina przeraził się. Zamiast zaprzeczyć takiej wiadomości, jak się tego zebrani wojskowi i dziennikarze spodziewali, odpowiedział, że to jest możliwe. Na dalsze zapytanie, czy uważa że w przeciągu sześciu miesięcy, to jest w okresie, przez który Japonia w najlepszym razie może jeszcze wojnę prowadzić, mógłby wytworzyć bombę atomową, odpowiedział, że w obecnych warunkach nie mógłby tego dokonać nawet w sześciu latach. Zresztą Japonia nie posiadała uranu. Sprawa była przesądzona. Nie było już potrzeby starać się o „zachowanie twarzy". Można było kapitulację podpisać.

Jeszcze w roku 1943, pod wpływem alarmujących wiadomości n chodzących z Niemiec, dowództwo amerykańskie utworzyło specja jednostkę wywiadowczą ultra-tajną, zaszyfrowaną pod nazwą „Als Było to greckie tłumaczenie nazwiska generała Grovesa, po polsku gaj. Na czele tej jednostki stanął pułkownik Boris Pash. Zadani grupy Pasha było prowadzenie w zajmowanej Europie wywiadu i zb ranie informacji o stanie i postępie prac atomowych w Niemcze Zaczęto od badania materiałów znalezionych w Neapolu, w tamtejsz uniwersytecie. Wyniki prac grupy „Alsos" były najzupełniej niewysta czające. Sytuacja zmieniła się dopiero, gdy Pashowi dodano uczoneg Samuela A. Goudsmita, Holendra z pochodzenia, który niezależnie c kwalifikacji naukowych posiadał talent detektywistyczny. Znał dobr oprócz angielskiego język francuski i niemiecki, poza tym nie pracow bezpośrednio przy realizacji *Manhattan Project*. Gdyby więc nawe wpadł w ręce niemieckie, nie mogliby od niego wydobyć cenniejszycl informacji. W roku 1944 grupa „Alsos" zbadała znajdujące się prz *Collège de France* laboratorium uczonych Joliot-Curie. Joliot nie mógł udzielić ważniejszych informacji o stanie prac nad niemiecką bombą atomową. Zresztą Waszyngton zalecał w stosunku do niego największą ostrożność z uwagi na jego przekonania lewicowe. Wojska sprzymierzonych posuwały się szybko naprzód. W listopadzie 1944 generał Patton wkroczył do Strassburga. Tam dopiero znaleziono poważniejsze materiały i ujęto czterech uczonych niemieckich. Materiały te pozostawił von Weizsäcker. Była to pierwsza wielka zdobycz Goudsmita. Z materiałów tych wynikało, że Niemcy co najmniej o dwa lata pozostali w tyle za Amerykanami. Nie posiadali także odpowiednio urządzonych fabryk. W czerwcu 1942 roku Heisenberg przedstawił sprawę na posiedzeniu niemieckiego sztabu generalnego. W rezultacie dyskusji minister Speer zadecydował, że prace mają być prowadzone nadal w dotychczasowych rozmiarach, ale liczono raczej na możliwość innego wykorzystania wytworzonej energii, aniżeli na użycie jej w bezpośredniej akcji wojennej.

W Turyngii działała grupa uczonych Diebnera, który starał się przekonać Hitlera dla koncepcji bomby atomowej. Hitler jednak w roku 1942 był tak pewny szybkiego ostatecznego zwycięstwa, że wydał rozkaz, iż należy zaczynać prace tylko nad takimi rodzajami broni, które mogą być użyte w walce w ciągu najbliższych sześciu tygodni!

Misja „Alsos" nie zakończyła na tym swego działania. W Waszyngtonie podejrzewano, że materiały Weizsäckera mogły być celowo podrzucone. Kazano Goudsmitowi poszukiwać innych uczonych niemieckich, którzy mogli być niebezpieczni. Ale Goudsmit uporczywie twierdził, że tylko jeden Heisenberg mógł wytworzyć bombę atomową i jego poszukiwał. Tymczasem Heisenberg po zlikwidowaniu laboratorium

w Dahlem przeniósł się do Bawarii. Gdy Pash dowiedział się o tym, chciał urządzić desant powietrzny, by ująć Heisenberga i towarzyszy. Wprawdzie Goudsmit zapewniał go, że i tam nic niebezpiecznego dla Ameryki dziać się nie może, Pash chciał wyprzedzić Francuzów, do których strefy okupacyjnej miejscowości te należały i na czele dwóch czołgów dnia 22 kwietnia 1945 „zdobył" Hechingen. Ale Heisenberga już tam nie było. W toku dalszej działalności grupa „Alsos" ujęła jeszcze ośmiu uczonych niemieckich, pomiędzy nimi Otto Hahna, Maxa von Laue, wreszcie C. F. Weizsäckera. Wszyscy ci uczeni zostali internowani w Farm Hall w Anglii, gdzie przebywali w doskonałych warunkach, ale w ścisłej izolacji od reszty świata. Tam doszła ich wiadomość o zrzuceniu bomby na Hiroszimę.

Wkrótce potem nadeszła wiadomość o bezwzględnej kapitulacji Japanii. Wojna zakończyła się. Optymiści triumfowali. Teraz zaprzestanie się prac nad dalszą produkcją bomb, nastąpi międzynarodowe porozumienie w sprawie kontroli zbrojeń, wspólnym wysiłkiem uczonych wszystkich krajów przystąpi się do wykorzystania energii jądrowej dla celów pokojowych. Czy uczeni próbowali coś zrobić w tym kierunku? Zapewne tak. Mówiono nawet o rewolcie uczonych. Tworzyły się grupy, które usiłowały uświadomić narody świata o tragicznych skutkach wybuchów atomowych. Masy muszą wywrzeć nacisk na rządy i sfery wojskowe. Próbowano doprowadzić do utworzenia jakiegoś organu publicznej kontroli energii atomowej. Szilard, który przyczynił się tak bardzo do przekonania Roosevelta o konieczności wytworzenia przez Stany bomby atomowej, teraz rozwijał ożywioną działalność przeciwko szaleństwu dalszych zbrojeń. Popierali go Einstein, Franck, Rabinowitch i inni. Jakież było stanowisko Roberta Oppenheimera, wówczas największego autorytetu w tej dziedzinie? „Oppie" nie miał od początku żadnych złudzeń. Wiedział zbyt wiele. Ówczesne jego memoriały, składane na ręce decydujących czynników rządowych i wojskowych, zalecały kontynuowanie dalszych prac, przygotowywanie kadr wysoko kwalifikowanych specjalistów, gromadzenie materiałów potrzebnych do produkcji bomb o coraz większej sile niszczycielskiej. Einstein, Franck i Harold Urey doradzali szukanie porozumienia ze Związkiem Radzieckim, „Oppie" zalecał wysyłanie samolotów z bardzo czułymi aparatami pomiarowymi celem śledzenia, czy gdzie w świecie nie dokonuje się próbnych eksplozji. Wbrew stanowisku generała Grovesa i innych, którzy uważali, że Związek Radziecki będzie potrzebował kilkudziesięciu lat na wyprodukowanie bomby atomowej, Oppenheimer bardzo wysoko oceniał stan radzieckich badań na tym polu. Sprawy kontroli weszły na skomplikowane drogi politycznych kombinacji i wywołały kontrakcję ze strony czynników wojskowych. Wszystko to spowodowało, że wynik w postaci uchwalonej w lipcu 1946 ustawy *Mac-Mahon-Bill*, był bardzo mało zadowala-

jący. Szerokie masy ogarnęła powoli apatia i uczucie bezsilności wobec tego, co ma nadejść. Tymczasem w laboratoriach naukowych i fabrykach zbrojeniowych pracowano, jak gdyby wojna trwała nadal. W październiku 1945 Oppenheimer ustąpił ze stanowiska kierownika Los Alamos. Wywołało to zamieszanie i zdumienie w kołach uczonych. Wielu z nich odeszło z laboratoriów zbrojeniowych, ale Groves nie martwił się tym zbytnio. Teraz już wiedział, że zbłąkane owieczki powrócą. Sam zresztą Oppenheimer nie ograniczył się do działalności naukowej w Berkeley i Pasadena. Pozostał „szarą eminencją" Departamentu Stanu i Pentagonu. Wkrótce rozpoczął się „import" uczonych niemieckich. Nie pomogły protesty uczonych amerykańskich. Polowanie na uczonych niemieckich przybierało formy groteskowe. W Bremie pochwyciła MP „uczonego" i mimo jego gwałtownych protestów przewieziono go do Stanów. „Uczony" i w Stanach nie chciał zdradzić swoich wiadomości z zakresu fizyki jądrowej i uparcie twierdził, że jest krawcem. Nie wierzono mu, ale wreszcie ktoś wpadł na pomysł by wypróbować jego umiejętności krawieckie. Rzekomy uczony z dostarczonego materiału uszył tak piękne spodnie, że mu wreszcie uwierzono. Pech jego polegał na tym, że nazywał się Jordan, a władze wojskowe amerykańskie poszukiwały właśnie uczonego fizyka niemieckiego, Pascual Jordana. A więc kadry uczonych wypełniały się, wkrótce powróciły i zabłąkane amerykańskie owieczki, Groves triumfował. Na wiosnę 1947 r. wyścig atomowy wszedł na pełne obroty. Spełniły się przewidywania największych pesymistów.

Z końcem sierpnia 1949 roku jedno z wielkich latających laboratoriów USA-Air-Force, zainstalowane w samolocie B-29, dokonało w czasie jednego ze swoich lotów niepokojącego odkrycia. Na przywiezionych fotografiach zauważono ślady bardzo silnych promieni radioaktywnych. Powołana komisja kierowana przez Vannevara Busha, przy współudziale Oppenheimera stwierdziła, że chodzi tu niewątpliwie o wybuch bomby atomowej i określiła nawet w przybliżeniu siłę wybuchu. Dnia 23 października 1949 prezydent Truman w ostrożnie sformułowanym oświadczeniu ogłosił, że w Związku Radzieckim dokonano wybuchu bomby atomowej.

Przedmiotem dyskusji w kręgu „wtajemniczonych" była teraz jednak już nie bomba atomowa, lecz „super"-bomba, której siła niszczycielska miała być tysiąc razy większa od tej, która zniszczyła Hiroszimę! Gdy przy pierwszej źródłem energii była siła wywołana rozbiciem atomu uranu, bomba wodorowa miała powstać w wyniku naśladowania procesów zachodzących we wnętrzu słońca. Jeszcze w roku 1942 w Berkeley Oppenheimer wraz z kilkoma uczonymi omawiał termonuklearne procesy zachodzące w gwiazdach i wiązał z tym możliwość zastosowania ich przy produkcji bomby, której powstanie byłoby logicznym rozwinięciem tezy, na podstawie której powstać miała bomba atomowa. Interesował się

tym szczególnie Edward Teller. Teller, syn adwokata z Budapesztu, żydowskiego pochodzenia, opuścił w 1928 r. swoją ojczyznę. Studiował w Niemczech w Karlsruhe, Lipsku i w Getyndze. Po objęciu władzy przez Hitlera wyjechał do Londynu i Kopenhagi, później do Stanów Zjednoczonych. Już wówczas wyróżniał się wybitnymi zdolnościami wśród otoczenia, pisywał także wiersze. I ten „poeta" stał się później „ojcem" bomby wodorowej i przedkładał rządowi amerykańskiemu poufne raporty, których skutki tak bardzo zaważyły na realizacji amerykańskiego programu zbrojeniowego.

W pierwszym stadium rozważań miano rozstrzygnąć pytanie, czy proces termonuklearny, powstały przy wybuchu bomby wodorowej, da się w ogóle powstrzymać. Czy taka bomba nie wywoła reakcji łańcuchowej i nie zamieni planety, na której żyjemy, w płomienną gwiazdę? Konopiński, Marvin, wreszcie Gregory Breit dali odpowiedź uspokajającą. Ale czy istniała pewność, że tak będzie? Wszak i wykorzystanie sił drzemiących w atomie wydawało się niemożliwe przez długi czas największym uczonym. Ku zmartwieniu Tellera wytworzenie bomby wodorowej przesunięto na później. Dopiero po ogłoszeniu wiadomości o eksplodowaniu bomby atomowej w Związku Radzieckim wybiła godzina Tellera. Istniały jeszcze opory, próbowano doprowadzić do zakazu produkcji bomb atomowych w ogóle. Adwokaci bomby wodorowej zyskiwali coraz więcej argumentów. Sprawa Klausa Fuchsa przeważyła wreszcie szalę. Dnia 31 stycznia 1950 roku prezydent Truman zalecił AEC (*Atomic Energy Commission*) podjęcie prac nad dalszą produkcją bomb atomowych wszelkiego rodzaju.

Pierwsze obliczenia teoretyczne okazały się błędne. Zgodnie z tradycją dwie grupy uczonych niezależnie od siebie zajęły się tym samym problemem. Jedna z nich posługiwała się już zbudowaną przez Neumanna elektronową maszyną do liczenia ENIAC. Druga grupa składała się tylko z dwojga ludzi: Stan Ulam, matematyk polskiego pochodzenia, i jego asystentka, Everett. W tym wypadku wydawało się, że szanse obydwu grup są zupełnie niewspółmierne. Ale sztuczny mózg mówi własnym językiem, który musi być „przetłumaczony" na język normalny. I tu rzadko obywa się bez pomyłek, które zresztą maszyna zauważa. Daje ona bezsensowne „odpowiedzi", które po dokładnym przestudiowaniu wskazują, gdzie tkwi błąd. Wszystko to wymaga czasu. Zanim jeszcze uczeni z maszyną byli gotowi, Ulam ogłosił wyniki swoich obliczeń, które były dla planów Tellera druzgocące. Ulam popadł w niełaskę u Tellera, zwłaszcza, że pierwsze wyniki pracy ENIAC'u były inne. Dopiero po dokładniejszych obliczeniach maszyna całkowicie potwierdziła słuszność obliczeń Ulama. Trzeba było szukać nowych rozwiązań. Ulam wpadł wkrótce na nowe koncepcje, które przekazał Tellerowi. Teller początkowo niechętnie przyjął kierunek wskazywany przez Ulama. Ale wkrótce

przekonał się, że była to genialna idea. W czerwcu 1951 Teller ogłosił w *Institute of Advanced Study* rezultaty badań jako własną ideę. Rozpoczął się wyścig podniecany przez Tellera, dla którego każde tempo było za powolne. Potrzebne były tysiączne obliczenia, nie można było pominąć żadnego. Genialny Węgier, John von Neumann, skonstruował nową elektronową maszynę do liczenia: *Mathematical Analyzer Numerical Integrator and Computer*, w skrócie MANIAC. Gdy ENIAC „pamiętał" zaledwie kilkadziesiąt słów, MANIAC zachowywał w pamięci 40.000 informacji naraz i potrafił sam siebie kontrolować. Teller był niezadowolony z postępu prac w Los Alamos, gdzie następca Oppenheimera, Morris Bradbury, zdawał się nadal ulegać wpływowi „Oppiego" i dawał pierwszeństwo produkcji zwykłych bomb atomowych przed bombą wodorową. I tak w Livermore powstał nowy ośrodek, którego kierownictwo objął Teller. Prace postępowały szybko naprzód i w nocy z dnia 31 października na 1 listopada 1952 dokonano na Pacyfiku wybuchu pierwszej amerykańskiej bomby wodorowej. Ale ta bomba nie była jeszcze bombą zdolną do transportu samolotem. Uczeni i teraz jeszcze nie zaznali „spokoju". Teraz przystąpiono w tym samym tempie do wytworzenia „suchej" bomby. Twórca bomby wodorowej, Teller, lansował konieczność utworzenia jakiegoś „super"-rządu światowego. Twierdził, że ludzkość, dopiero wtedy opamięta się, gdy będą istniały takie środki zniszczenia, które będą w stanie zniszczyć całe życie na naszym globie od jedengo wybuchu.

Tymczasem Robert Oppenheimer tracił coraz bardziej na wpływach i znaczeniu. W lipcu 1952 złożył stanowisko przewodniczącego *General Advisory Committee*. Zwyciężyli „aktywiści", którzy propagowali produkcję bomb o jak największej sile zniszczenia. Oppenheimer zachował jeszcze stanowisko specjalnego doradcy *Atomic Energy Commission*. Ale Waszyngton coraz rzadziej zasięgał jego opinii. Pozostały mu już tylko zaszczyty i honory, które spadały zresztą na niego ze wszystkich stron świata. Pamiętał o nim jednak także Edgar Hoover, szef *Federal Bureau of Investigation* i gromadził w jego sprawie materiały, które w roku 1953 sięgały już wysokości prawie dwóch metrów. W listopadzie tegoż roku Hoover kazał zrobić *digest*, przedłożył go prezydentowi Eisenhowerowi i wyraził opinię, że Oppenheimer jest prawdopodobnie tajnym agentem radzieckim. Eisenhower przekazał sprawę ministrowi sprawiedliwości i ministrowi obrony, zalecając natychmiastowe odcięcie Oppenheimera od wszystkich tajemnic państwowych.

W grudniu 1953 roku wezwano Oppenheimera nagle do Waszyngtonu. Przyjął go przewodniczący komisji atomowej Strauss w towarzystwie K. D. Nicholsa, tego samego, z którym „Oppie" przed jedenastu laty omawiał pierwsze projekty utworzenia laboratorium atomowego. Strauss wręczył Oppenheimerowi pismo precyzujące zarzuty wysunięte przeciwko

niemu. 23 punkty omawiały jego „kontakty" z komunistami; punkt 24 zarzucał mu sprzeciwianie się produkcji bomby wodorowej i utrudnianie jej wykonania. Dano Oppenheimerowi dzień do namysłu, czy sam zrezygnuje z zajmowanego stanowiska, czy też zażąda powołania komisji do wyświetlenia sprawy. Oppenheimer wybrał drugą alternatywę uważając, że dobrowolna rezygnacja oznaczałaby przyznanie się do winy. Rozpoczęta 12 kwietnia 1954 rozprawa w sprawie J. Roberta Oppenheimera, która miała być w zasadzie postępowaniem administracyjnym, przemieniła się w formalny proces i była widowiskiem żałosnym zarówno z uwagi na reżyserię, sposób prowadzenia sprawy przez przewodniczącego, Rogera Robba, jak i zachowanie się samego Oppenheimera. Ten wielki uczony, który kiedyś w każdej dyskusji panował nad partnerami, robił dziś wrażenie, jak gdyby nie umiał znaleźć odpowiedzi na zarzuty oskarżenia. Odpowiedzi jego były niepewne, sprzeczne i pełne wątpliwości. Pozwolił się traktować w sposób lekceważący, chociaż mógł przecież powołać się na swe zasługi i stanowisko w nauce. Sprawa Oppenheimera, zakończona 6 maja 1954 odebraniem mu jego *clearence* i usunięciem go poza nawias uczonych mających dostęp do tajemnic zbrojeń atomowych, była nie tylko jego tragedią. Było to także naświetlenie tragedii ludzi, których tak bardzo zawiodły ich nadzieje i przewidywania. Czy tak być musiało, że ludzie którzy przecież szukali czego innego, bo wiedzy i prawdy, znaleźli tylko sposób na wytwarzanie coraz bardziej wyrafinowanych środków zniszczenia?

Przez salę, w której na nędznej sofie siedział zadumany, jakby duchowo nieobecny Oppenheimer, przedefilowało wielu uczonych. I do nich właściwie odnosiły się także zarzuty oskarżenia. Tylko zasadnicze pytanie było błędnie sformułowane. Powinno było ono brzmieć nie „czy byłeś wierny swemu państwu?", lecz „czy byłeś wierny ludzkości?" Kto tutaj był sprawiedliwy i wierny najwyższym ideałom, a kto był zdrajcą i pomocnikiem diabła, na to pytanie w pokoju 2022 nie dano odpowiedzi. I dużo jeszcze czasu upłynie, zanim historia i na to pytanie odpowie. Dramat zresztą jeszcze nie dobiegł końca. Ten sam Teller w październiku 1960 roku nawołuje do bezzwłocznego wznowienia prób atomowych. W Niemieckiej Republice Federalnej wynaleziono tani sposób wytwarzania przy pomocy centryfugi materiałów potrzebnych do produkcji środków atomowego zniszczenia. Ale czy na tym koniec? Żyjemy w epoce, gdzie łatwiej o wynalazek ułatwiający podróż na księżyc, niż o sposób zabezpieczający przed zepsuciem windę w budynku mieszkalnym. Szaleństwo przybrało już tak wielkie rozmiary, że tylko jakiś wielki wstrząs umysłów i sumień mógłby zmienić sytuację. I jeżeli Teller ma rację, że ludzkość opamięta się dopiero wtedy, gdy będzie w posiadaniu środków totalnego zniszczenia wszelkiego życia na całej kuli ziemskiej, to chyba jesteśmy już blisko tego celu.

Antoni Ochęduszko

KONGRES W RZYMIE POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM PRACY

Światowy Kongres Żeńskiej Młodzieży Katolickiej, urządzony w Rzymie w okresie Wielkanocy ubiegłego roku (19—24. IV. 1960), poświęcony był zagadnieniu pracy młodej dziewczyny. Zgromadził on około 800 przedstawicielek z 37 krajów wszystkich kontynentów, które reprezentowały 10 milionów dziewcząt należących do różnego rodzaju katolickich organizacji. Wybór tego właśnie tematu studiów i obrad kongresowych dowodzi, że rozumie się i docenia wagę tak powszechnego dziś zjawiska, jakim jest praca zawodowa młodzieży w ogóle, a żeńskiej w szczególności.

Nie jest to oczywiście zagadnienie nowe, ale można chyba mówić o głębokiej ewolucji, jaka dokonuje się dziś na całym świecie w tej dziedzinie. Składa się na nią wiele czynników, między innymi gwałtowny wzrost liczby dziewcząt w różnych środowiskach społecznych, pracujących zawodowo, i ogromne rozszerzenie się możliwośi i dziedzin pracy dostępnych dla kobiety.

Fakty o charakterze socjologiczno-ekonomicznym znajdują swoje odbicie w dziedzinie życia rodzinnego, psychicznego, moralnego i religijnego. Młoda dziewczyna spędzająca wiele godzin dziennie w środowisku pracy, staje wobec nowych problemów, musi sprostać nowym zadaniom — i to wszystko kształtuje jakoś jej mentalność i postawę wobec życia. Kongres rzymski starał się to zagadnienie przestudiować możliwie wszechstronnie.

Właśnie: „przestudiować" — bo punktem wyjścia były nie referaty programowe, precyzujące katolicką doktrynę o pracy, ale ankieta przeprowadzona wśród młodzieży żeńskiej wielu krajów całego świata.

Sekretariat Światowej Federacji Żeńskiej Młodzieży Katolickiej, który organizował kongres, rozesłał do wszystkich dziewczęcych organizacji katolickich kwestionariusz zawierający szereg pytań, na które jeszcze przed kongresem otrzymał pisemne odpowiedzi.

Pytania kwestionariusza szły w trzech zasadniczych kierunkach:

1 — jakie są aktualne warunki pracy dziewcząt, dlaczego idą one do pracy zawodowej, jakie mają możliwości jej wyboru i czym się kierują w tym wyborze; czy i w jakim stopniu przygotowane są nie tylko do wykonywania zawodu, ale także do podjęcia różnego rodzaju odpowiedzialności z tym związanych;

2 — jakie widzą możliwości wszechstronnego rozwoju osoby ludzkiej w pracy i poprzez pracę;

3 — w jaki sposób praca może sprzyjać rozwojowi i pogłębianiu życia religijnego i kształtowaniu postawy apostolskiej.

Syntezę nadesłanych odpowiedzi razem z innymi materiałami otrzymała każda delegatka w przededniu rozpoczęcia kongresu. Po uroczystym otwarciu w auli Antonianum, obrady rozpoczęły się w niedużych grupach lingwistycznych. Uczestniczki raz jeszcze podjęły pytania ankietowe jako punkt wyjścia dyskusji. Referaty programowe przyszły dopiero później i były odpowiedzią na osobisty wysiłek poszukiwań, rzuciły nowe światło na analizowaną wspólnie rzeczywistość, na problemy i trudności, które się odkryło.

Mówiono o społeczno-ekonomicznym uwarunkowaniu pracy młodej dziewczyny i rozmaitych bolączkach z tym związanych, jak konieczność pójścia do pracy w wielu wypadkach już w bardzo młodym wieku, często praktyczny brak możności wyboru zawodu, albo też niewystarczające przygotowanie do podjęcia tego wyboru; brak odpowiedniego przygotowania zawodowego, a jeszcze bardziej brak osobistej formacji do życia pracy, życia samodzielnego, w którym trzeba podejmować różne decyzje i wziąć na siebie odpowiedzialność za wiele spraw. Zagadnienie swobodnego wyboru rodzaju pracy zajęło dość dużo miejsca w dyskusjach, ponieważ od tego, czy się właściwie wybrało, zależy potem w znacznym stopniu stosunek do pracy i zadowolenie z niej. Tymczasem — praktycznie biorąc — swoboda w tej dziedzinie jest bardzo ograniczona, bądź z powodu nacisku ze strony rodziców, którzy często biorą pod uwagę przede wszystkim sprawę intratności zawodu, bądź ze względu na brak dostatecznie rozwiniętego poradnictwa zawodowego, które orientowałoby w istniejących możliwościach, bądź też dlatego, że często trzeba wybierać swój zawód w wieku lat czternastu, kiedy jest się niezupełnie dojrzałą do tego.

Na pytanie, czy pracę zarobkową traktuje się tylko jako przygotowanie do małżeństwa, czy też jako sytuację normalną i stałą, wiele dziewcząt odpowiedziało, że spodziewa się porzucić pracę z chwilą zamążpójścia. Odzywały się także inne głosy — w zależności od kraju, środowiska, zawodu i sytuacji życiowej. Na ogół chyba powszechna jest opinia stawiająca pracę zawodową wyżej niż domową. W wielu wypadkach, zwłaszcza wśród młodzieży robotniczej, ekonomiczna konieczność pracy zarobkowej po wyjściu za mąż uważana jest za zło konieczne; natomiast dziewczęta po wyższych studiach, które świadomie wybrały swój kierunek zawodowy i znalazły w pracy możliwość rozwijania swych zainteresowań i zdolności, zdecydowanie chcą pracować mimo zamążpójścia.

Stosunek młodzieży do pracy zależy bardzo od warunków, w jakich się pracuje, od środowiska i atmosfery. Praca zbyt ciężka ogłupia przez swoje zautomatyzowanie, zbyt wyczerpująca fizycznie i nerwowo — z pewnością nie sprzyja odkryciu jej wartości, nie wciąga i nie angażuje. Interesujące pod tym względem są wypowiedzi dziewcząt na temat moty-

wów, dla których idą do pracy. Na pierwszym miejscu jest motyw materialny, konieczność zarabiania na siebie i pomocy rodzinie. Na pracę patrzy się przede wszystkim jako na sposób zdobycia pieniędzy — koniecznych do życia lub potrzebnych na rozrywki, stroje i przyjemności. Na drugim miejscu występuje pragnienie zdobycia samodzielności, chęć uniezależnienia się materialnego i moralnego od rodziny. Motywy społeczne — pragnienie, żeby być pożyteczną, służba drugiemu człowiekowi, chęć wniesienia czegoś do życia zbiorowości — występują raczej rzadko (wyjątek stanowią tu niektóre zawody, jak pielęgniarski i nauczycielski), a prawie zupełnie nie spotyka się motywów religijnych. Spojrzenie na pracę jako na udział w stwórczym dziele Boga i kontynuację tego dzieła, widzenie w jej trudzie udziału w Chrystusowej ofierze Odkupienia, rozumienie jej jako „aktualizującej się miłości" — jest na ogół nieznane młodzieży. Podobne sfomułowania są dla niej czymś nowym. Młodzież katolicka chętnie je przyjmuje, ale trzeba by było długiego i dobrze przemyślanego oddziaływania wychowawczego, żeby stały się one naprawdę jej własnością.

Wśród wypowiedzi uczestniczek kongresu bywały głosy, aby zagadnienie pracy w jej religijnym aspekcie częściej było poruszane na kazaniach, ponieważ w wielu wypadkach pokutuje jeszcze nastawienie negatywne i traktowanie pracy jako kary za grzech.

O religijnej stronie zagadnienia pracy mówiono także, zastanawiając się nad problemem kształtowania i rozwoju osobowości w pracy i poprzez pracę. Praca może sprzyjać nie tylko rozwojowi pewnych ludzkich wartości charakteru i umysłu, ale także może i powinna służyć rozwojowi duchowemu i realizacji ewangelicznej doskonałości, która musi się wcielać w konkretne, codzienne życie.

Prawie wszystkie sprawy, które wypłynęły w odpowiedziach na ankietę i dyskusjach, znalazły swój wyraz w zasadniczych referatach kongresowych, których było tylko trzy. Pierwszy — msgr. dra Pawana, profesora Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego, ujął problem pracy młodej dziewczyny od strony doktrynalnej; drugi — ks. biskupa Ménager, sekretarza generalnego fracuskiej Akcji Katolickiej, potraktował zagadnienie raczej od strony praktycznej i duszpasterskiej; trzeci — wygłoszony przez dr Margę Klompé, ministra pracy społecznej w Holandii — uwypuklił przede wszystkim cywilizacyjny i kulturalny aspekt zagadnienia. Każdy z tych referatów był interesujący i warto chociażby pobieżnie zapoznać się z ich treścią.

Msgr. Pawan oparł swoje wywody doktrynalne na obserwacji szeregu faktów współczesnego życia. We wszystkich niemal krajach dzisiejszego świata młodzież żeńska znalazła swoje miejsce w szeregach świata pracy. Jest to wynikiem pewnych procesów ekonomiczno-spo-

łecznych, których z pewnością nie zahamuje się ani nie cofnie. Praca, traktowana jako prawo i obowiązek, angażuje osobowość młodej dziewczyny, budzi w niej poczucie ludzkiej godności, daje możliwość wypowiedzenia się, przyjęcia na siebie odpowiedzialności, uczestniczenia w życiu społecznym. Jest ona również ważnym czynnikiem gwarantującym dziewczynie wolność osobistą i uwalniającym ją od rozmaitych presji, które zwykle ciążą na człowieku uzależnionym materialnie od innych. Odpowiedzialność za własne życie staje się w tej sytuacji bardziej osobista.

Bardzo ściśle wiąże się ze zjawiskiem pracy pęd młodzieży do zdobycia wykształcenia i odpowiednich kwalifikacji zawodowych, ponieważ bez tego nie można być kimś w tym nowym świecie pracy, do którego się wchodzi. Te wszystkie aspiracje młodej dziewczyny pozostają w doskonałej harmonii z katolicką koncepcją życia; więcej nawet — ona właśnie może im nadać pełny, głęboki sens.

W świetle wiary znajduje głębokie uzasadnienie całkowita równość metafizyczna, moralna i religijna kobiety i mężczyzny, która powinna znaleźć swoje odbicie także w życiu i stosunkach społecznych. Ale właśnie ze względu na godność osoby ludzkiej należy podkreślić jej prymat nad wykonywaną pracą. Jakkolwiek byłaby ona absorbująca, nie powinno nigdy dojść do tego, żeby „być" ustąpiło wobec „działać" — co bardzo często jest pokusą i niebezpieczeństwem współczesnej epoki.

Również godność osoby ludzkiej domaga się, aby młoda dziewczyna mogła w sposób całkowicie wolny zdecydować o kierunku swego życia — zwłaszcza jeśli idzie o wybór stanu. Ta zasada w praktyce często nie istniała, skoro w niedawnej jeszcze przeszłości jedyną szansą w życiu dziewczyny było małżeństwo. W wielu kręgach cywilizacyjnych, nawet chrześcijańskich, za najważniejsze zadanie kobiety uważano przekazywanie życia, a macierzyństwo traktowano przede wszystkim jako funkcję społeczną, zapewniającą utrzymanie gatunku. Tymczasem macierzyństwo powinno być przede wszystkim pełną poczucia odpowiedzialności, świadomą i wolną odpowiedzią na powołanie Boże, a więc ważną misją powierzoną przez Boga osobie ludzkiej.

Praca zawodowa w życiu młodej dziewczyny gwarantuje jej wolność wyboru, a często jest tej wolności koniecznym warunkiem.

Ks. biskup Ménager zatytułował swój referat: „Praca źródłem szczęścia". Charakteryzując postawę dziewczyny współczesnej wobec pracy, mówił o trzech typowych reakcjach na trud i ciężar codziennych obowiązków. Pierwsza — to postawa ucieczki, nieobecności. Praca jest zbyt ciężka, więc ucieka się od niej psychicznie i duchowo, szuka zapomnienia w rozrywkach, żyje się właściwie tym, co jest poza nią.

To postawa szukania łatwizny, uchylanie się od odpowiedzialności za życie, postawa infantylna.

Druga — to postawa rezygnacji, to zgodzenie się na przeciętność i pogrzebanie wszelkich ideałów. Życie jest ciężkie, trzeba się z nim pogodzić i starać się tylko znieczulić siebie, stwardnieć, żeby już nie czuć i nie cierpieć. Człowiek z góry godzi się na przegraną, nie podejmując w ogóle walki.

Wreszcie trzecia — to postawa rozpaczy i buntu. Nie chce się uciekać od rzeczywistości, nie chce się zobojętnieć i stwardnieć, a jednocześnie nie widzi się możliwości powodzenia walki. Pozostaje gorycz sprzeciwu, krytykowanie wszystkiego i wszystkich, bunt nawet względem Boga.

Spojrzenie na życie i pracę w świetle wiary, w świetle przekonania, że do każdego człowieka zwraca się Boża miłość, że każdemu powierza w jego konkretnych warunkach życiowych jakieś zadanie do spełnienia, pomaga przezwyciężyć te trzy pokusy: ucieczki, rezygnacji i rozpaczy. Pokusie ucieczki przeciwstawia się wtedy obowiązek obecności: obecności w stosunku do swej pracy, która jest wyrazem woli Bożej i okazją do oddania siebie w służbie innym; obecność w stosunku do ludzi, z którymi się pracuje i za których jest się odpowiedzialnym, z którymi spotyka się po to, żeby lepiej ich znać i skuteczniej ich kochać; wreszcie obecności w stosunku do środowiska, do tej zbiorowości, w której się żyje i o której wspólne dobro jest się obowiązanym zabiegać.

Tej potrójnej obecności powinna towarzyszyć stała wola postępu, która nadaje jej pełen sens i która jest odpowiedzią na pokusę rezygnacji i rozpaczy. Przede wszystkim musi być postęp osobisty — doskonalenie się zawodowe, zdobywanie coraz wyższych kompetencji, wszechstronny rozwój osobowości, a więc także rozwój duchowy i religijny. Tutaj można mówić o wymaganiach „obowiązku stanu", ale trzeba także przypomnieć, że istnieje także „obowiązek stanu" chrześcijanina, który polega na tym, żeby się stawać ciągle coraz lepszym chrześcijaninem.

Postęp osobisty musi pociągać za sobą dążenie do podniesienia innych, do podniesienia całego środowiska, w którym się żyje. W tym celu konieczne jest czynne zaangażowanie się do pracy nad poprawą warunków życia otoczenia, nad budowaniem takiego układu stosunków, który szanowałby prawa człowieka, który byłby bardziej ludzki i bardziej Chrystusowy. Z tym łączy się bardzo ściśle obowiązek apostolstwa, rozumianego jako świadczenie całym życiem o prawdzie i miłości Boga. Do dzisiejszego człowieka nie przemawiają słowa. Ktoś powiedział, że młodzież dzisiejsza c z y t a ilustracje, a zadowala się roztargnionym

obejrzeniem tekstu. Przemawiają obrazy, konkrety — i z tego należy wyciągnąć wnioski dotyczące apostolstwa.

Całe życie ma dawać świadectwo Ewangelii, ale na to trzeba spełnić trzy warunki:

1 — potrzebny jest przykład życia autentycznie chrześcijańskiego. Życie przeciętne, banalne nikogo nie pociągnie. Trzeba — jak to mówił O. Karol de Foucauld — „krzyczeć Ewangelię całym swoim życiem" — a wartość krzyku może mieć tylko zaangażowanie całego życia i pewnego rodzaju krańcowość w praktykowaniu zasad Ewangelii.

2 — aby świadectwo życia zostało dobrze zrozumiane, potrzebny jest czasem komentarz słowny, który rzuci światło na pewne sprawy.

3 — najlepsze jednak nawet świadectwo indywidualne nie wystarczy. Dla skuteczności apostolstwa konieczne jest świadectwo zbiorowe, zespołowe, świadectwo społecznej miłości, świadectwo grupy realizującej naukę Ewangelii. Tego rodzaju świadectwo dawały pierwsze gminy chrześcijańskie — i to właśnie jest najważniejszym zadaniem współczesnego apostolstwa świeckich, jeśli chce ono odpowiedzieć palącym potrzebom naszych czasów. To „wspólne świadczenie" jest wyrazem obecności Kościoła wszędzie, gdzie rozwija się życie ludzkie, we wszystkich środowiskach i krajach.

Ostatni referat, wygłoszony na zakończenie obrad kongresu mówił o specyficznej roli, jaka przypada kobiecie w kształtowaniu współczesnej cywilizacji.

Analizując różnego rodzaju przemiany i wstrząsy, przez które przechodzi świat dzisiejszy, autorka referatu nazwała przeżycia współczesnej ludzkości „kryzysem wzrostu". Kryzys ten jest niewątpliwie ciężki, ale jednocześnie ogromnie ciekawy, ponieważ otwiera nowe perspektywy przed ludzkością i jest apelem do realizowania nowych zadań.

Spośród wielu przejawów tego „kryzysu wzrostu" autorka wybrała i rozpatrzyła dokładniej zjawisko niesłychanie gwałtownego rozwoju nauki i techniki, który zmienia w sposób radykalny pod wieloma względami życie ludzkie. Konsekwencją tego zjawiska — wraz z rosnącym ciągle postępem w dziedzinie industrializacji i komunikacji — jest fakt powiększającej się współzależności krajów i kontynentów. Coraz więcej problemów musi być rozwiązywanych na płaszczyźnie światowej; to, co się dzieje w jednym punkcie ziemskiego globu, odbija się echem na całej jego powierzchni; świat stał się nagle bardzo mały i żeby na nim istnieć — narody i kraje muszą ze sobą współpracować.

Zbliżaniu się kontynentów towarzyszy jednak coraz większe oddalanie się od siebie ludzi. Zanika coraz bardziej intymność małych, za-

mkniętych kręgów, które dawniej dawały człowiekowi poczucie bezpieczenstwa i bliskości innych ludzi; rozluźniają się różnego rodzaju więzy — od rodzinnych począwszy — i człowiek staje sam wobec skomplikowanych spraw świata. Na każdym kroku musi samodzielnie wybierać i decydować, a jednocześnie czuje się do tego nieprzygotowany. Przytłacza go zawrotna szybkość dokonywujących się przemian, wywolując w nim poczucie niepewności i lęku. Poważnie grozi mu niebezpieczeństwo stania się ofiarą postępu materialnego, który sam rozpętał.

Poczucie osamotnienia potęguje jeszcze fakt, że człowiek dzisiejszy nie nadąża za rytmem przemian, nie jest w stanie ogarnąć ich całości, nie rozumie wielu sił kształtujących strukturę dzisiejszego świata i czuje się wobec nich bezradny. Potrzebuje oparcia i pomocy, a jednocześnie boi się stracić swą niezależność. Grozi mu niebezpieczeństwo depersonalizacji — dlatego poszukuje gorączkowo jakiegoś ideału, szuka dróg do stworzenia takiej wspólnoty, która dałaby mu oparcie i bezpieczeństwo, a jednocześnie nie odebrała wolności i odpowiedzialności za siebie samego.

W tym skomplikowanym dzisiejszym świecie kobieta obok mężczyzny ma ważne zadanie do spełnienia.

W życiu Kościoła, który w każdej epoce stoi wobec problemu, w jaki sposób niezmienne i wieczne posłannictwo Ewangelii ukazać w żywym kształcie, zrozumiałym i przekonywającym dla współczesnego człowieka, kobieta powinna także mieć swój udział w przemyśleniach na ten temat. Przede wszystkim jednak powinna ona skupić swoje wysiłki w tym kierunku, by przykazanie miłości „stało się ciałem" w życiu dzisiejszego świata. Współczesne społeczności chrześcijańskie dalekie są pod tym względem od ideału i obserwując je trudno byłoby się domyślić, że miłość uważana jest przez nie za najważniejszy nakaz i prawo kształtujące życie ludzkie. Ten fakt z pewnością nie jest bez znaczenia dla sprawy rozwoju chrześcijaństwa w krajach Afryki i Azji, którym nie można pokazać istniejących społeczeństw katolickich jako wzoru do naśladowania.

Spotkanie w Rzymie było dla młodych uczestniczek kongresu nie tylko okazją do wymiany poglądów, wysłuchania referatów i wspólnego przemyślenia pewnych zagadnień. Możność osobistych kontaktów z młodzieżą wielu krajów świata i doświadczenie w tych kontaktach — poprzez wszystko, co różniło — jakiejś głębokiej jedności; wspólne zwiedzanie Rzymu, wspólne uczestniczenie każdego rana we mszy św., za każdym razem w innej bazylice Wiecznego miasta; wspólnie odprawiana na *Forum Palatinum* w pobliżu Koloseum, Droga Krzyżowa, wreszcie audiencja u Ojca św. — to wszystko tworzyło mocne, wzajemne

więzy, było jakimś ważnym przeżyciem, pozwalało lepiej zrozumieć uniwersalizm Kościoła.

Dlatego też, przemawiając do uczestniczek kongresu w czasie audiencji przedostatniego dnia kongresu, Ojciec św. odwoływał się przede wszystkim do tych przeżyć, które powinny umocnić wiarę i miłość, związać mocniej z Kościołem i pogłębić pragnienie pracy apostolskiej.

Ojciec św. mówił m. in. o godności kobiety i godności pracy: „Wiecie dobrze, jak nasza epoka sławi pracę, która w sposób zadziwiający przekształca oblicze ziemi i rozwija tego, który ją wykonuje, budząc w nim poczucie odpowiedzialności, inicjatywę i wiele innych wartości. Wielu idzie nawet dalej i chce ubóstwić w pewnym sensie pracę samą w sobie i jej organizację, spychając w ten sposób człowieka do rzędu zwykłego narzędzia materialnego. Ale zdrowy rozum i wiara pouczają nas o wielkiej godności osoby ludzkiej i pokazują nam, że praca ostatecznie ma jej właśnie służyć. Szczególnie co do pracy kobiet Kościół — jak to pokazuje cała Jego długa tradycja — broni jednocześnie godności kobiety i specjalnego charakteru jej pracy. Uważa On, że kobieta, jako osoba, posiada taką samą godność jak mężczyzna, ale Bóg i natura powierzyły jej odmienne zadania, które uzupełniają i dopełniają misję mężczyzny. Równa godność, uzupełniające się zadania — w ten sposób można streścić zasadę, w świetle której trzeba rozpatrywać problem pracy kobiet.

Toteż godny pochwały jest fakt, że organizacje takie, jak wasza, wkładają dużo wysiłku na płaszczyźnie ogólnej i indywidualnej, by utrzymać, wzmocnić, a w razie potrzeby odnowić ten porządek naturalny".

Lucyna Rutowska

ZAPISKI NA MARGINESACH

Wyczytane ostatnio dane o popularności Simenona (którego w Polsce znamy najlepiej dzięki Gabinowi w roli Maigreta): każda niemal jego powieść jest tłumaczona na 28 języków. Ponieważ wznawia się je nieustannie, a Simenon machnął ich ze trzysta, więc — wedle danych UNESCO — rocznie ukazuje się przeciętnie 87 przekładów Simenona. Doliczając wznowienia francuskie i nowości — na kuli ziemskiej co trzy dni zjawia się Simenon. W roku 1948 przeskoczył Balzaka i Marksa.

Trzeba przyznać, że — pozostając w kręgu danych ilościowych — Simenon zarobił na takie stanowisko proliferacją, przy której blednie nawet Kraszewski. Mając lat dwadzieścia kilka, pisał przeciętnie jedną powieść odcinkową na tydzień (umiał zresztą załatwić to nawet w 24 go-

dziny) pod jednym z siedemnastu swoich pseudonimów. Teraz — kiedy jest człowiekiem sławnym i bardzo bogatym — pracuje mało ale intensywnie. Tylko dwa miesiące na rok poświęca pisaniu, pisze wówczas tylko trzy godziny dziennie (zawsze od pół do siódmej rano do pół do dziesiątej), nigdy dłużej niż osiem dni pod rząd. Jeśli wyjątkowo w ciągu tych ośmiu dni nie uda mu się skończyć powieści, wyrzuca ją.

Simenon zaczynał od dziennikarstwa. Wspominał parę lat temu swoje początki, kiedy posłano go, żeby próbował docisnąć się do Focha i zrobić z nim wywiad. Młody reporter docisnął się tak skutecznie, że znalazł się w wagonie marszałka, kiedy pociąg ruszył. Co było robić? „Zdecydowałem się — pisze Simenon — podszedłem do Focha i spytałem go po prostu, czy zamierza jechać do Warszawy. Odpowiedział: — Tak. — Tę lakoniczną odpowiedź opublikowałem. Została ona powtórzona we wszystkich dziennikach, bo miała podobno wielkie znaczenie polityczne. Nic z tego nie rozumiałem, lecz owo »tak« stało się sensacją. Był to mój pierwszy wielki reportaż".

Zawsze mnie uderza, jak blisko w czasie stoją obok siebie pokolenia całkiem odmienne, przedzielone istną otchłanią historii. Trudno o pisarza bardziej współczesnego, niż Simenon: dziennikarskie początki, powieść w odcinku, obecne *paperbacksy* we wszystkich możliwych językach, telewizja z Maigretem... Zresztą jego twórca jest jeszcze w pełni sił. Któż to uważał go kiedyś za największego pisarza francuskiego? André Gide we własnej osobie. Foch, Gide... całkiem inna epoka. Ba — Gide napisał kiedyś entuzjastyczny artykulik o naszym malarzu Wojtkiewiczu, pomógł urządzić w Paryżu jego wystawę. Wojtkiewicz, Młoda Polska, Wyspiański... Ten sam Gide lansuje Wojtkiewicza i Simenona...

*

O kulturze masowej pisało pięknie w „Tygodniku" — może warto by czasem to ciekawe i niejasne zjawisko podbudować cyframi. Zaraz podam kilka, ale najpierw cytat z pewnego amerykańskiego uczonego, który twierdzi, że jak dotąd wykrył tylko jedno prawo socjologiczne dla kultury masowej: Prawo Dżemu Malinowego (im większa kromka, tym cieńsze smarowanie).

W USA kina sprzedają jakieś 45 milionów biletów tygodniowo, co daje rocznie 1,2 miliarda dolarów. Teatry zarabiają 70 milionów rocznie, opery, symfonie itp. 50 milionów. Telewizja ma wpływy rzędu 900 milionów, radio — 700 milionów, wytwórczość płyt gramofonowych — 500 milionów. W roku 1960 Amerykanie wydali na rybołóstwo 2,6 miliarda, na żeglarstwo itp. 2,5 miliarda, miliard na polowanie, 800 milionów na golfa. Przeszło 10 milionów Amerykanów uczy się tańczyć, co daje „metrom" 150 milionów rocznie. 40 milionów ludzi uprawia własne

ogródki, wydając na to dwa miliardy rocznie. Tyleż wydają Amerykanie na wakacje za granicą (suma ta przewyższa budżet całego szkolnictwa wyższego w Stanach). Na zakup zabawek rocznie idzie 1,6 miliarda dolarów.

Łącznie Amerykanie wydają na rozrywki około czterdziestu miliardów rocznie — co przekracza wartość całej produkcji rolnej USA z roku 1959, względnie wszystkie przemysłowe wydatki inwestycyjne z tegoż roku, i stanowi sumę większą niż razem wzięty dochód narodowy Brazylii, Japonii i kilku jeszcze pomniejszych krajów.

Nie wiem, ile zarabiają amerykańskie muzea, ale rzecz ciekawa: w roku 1959 nowojorskie Metropolitan Museum miało parokrotnie wyższą frekwencję niż największa arena tego miasta — Yankee Stadium: cztery miliony gości w muzeum, półtora miliona na stadionie. W New Yorku są oczywiście inne jeszcze muzea, m. in. Muzeum Przyrodnicze (z górą dwa miliony zwiedzających rocznie), Muzeum Sztuki Nowoczesnej (pół miliona) i inne. W całych Stanach są 84 duże muzea, nie licząc setek galerii sztuki (w samym New Yorku 300). Od dwudziestu lat ich frekwencja wzrosła kolosalnie — o kilkaset procent. W samym Chicago odwiedziło muzea w roku 1959 pięć milionów ludzi, w tymże roku Smithsonian Institution w Waszyngtonie miała sześć i pół miliona gości, National Gallery tamże — milion, centralne muzeum Los Angeles też milion, muzeum Akademii Nauk w San Francisco dwa i pół miliona. Dla porównania: Louvre odwiedza rocznie półtora miliona gości, British Museum 700 tysięcy, sławne Rijksmuseum w Amsterdamie pół miliona. W Hadze, gdzie najsławniejsze Vermeery, Rembrandty, rocznie odwiedza Mauritshuis 150 tysięcy widzów...

W 1920 Stany nie miały nawet setki orkiestr symfonicznych, dziś mają ich 1142. W ciągu roku 35 milionów ludzi słucha poważnych koncertów.

Ciekawa ewolucja, w ciągu ostatnich miesięcy, na polu bitwy między telewizją i kinem: telewizja zaczyna tracić adeptów, bo widzowie już nie wytrzymują idiotycznych reklam i niskiego poziomu programów. Jednocześnie przemysł filmowy spostrzegł się, że filmy francuskie i filmy Bergmana mają olbrzymie powodzenie, a przecie kosztowały o tyle mniej od takiego „Spartakusa", który już okazuje się deficytowy... Szeroka publiczność chce się coraz bardziej kształcić, „podciągać się" artystycznie, ma ambicje w tym kierunku, szuka w kinach coraz lepszej jakości.

Podobno ludzie coraz mniej czytają. Statystyki niezupełnie potwierdzają tę opinię. W USA funkcjonuje obecnie 10 tysięcy bibliotek publicznych i 2 tysiące bibliotek szkół wyższych. Ostatnie dane mam z roku 1956: biblioteki publiczne wypożyczyły wówczas pół miliarda książek. W 1920 wydrukowano w Stanach 5 tysięcy książek, w 1958 roku

11 tysięcy. W roku 1950 Amerykanie wydali na książki 677 milionów, na pisma półtora miliarda. W roku 1957 wydali na książki z górą miliard, na pisma 2,7 miliarda. Oczywiście pytanie, jakie to książki (ale wiadomo, że wśród tanich *paperbacksów* znajduje się mnóstwo dobrej literatury, klasyków, filozofów...), i czy kupujący aby na pewno je czytają?

*

Za to kraje o tradycyjnie wysokiej kulturze w danych statystycznych prezentują się nie najlepiej: francuski Instytut Badań Ekonomicznych i Społecznych ogłosił w lutym, że 58 procent Francuzów nie czyta książek (pisma czytuje 92 procent). Okazuje się dalej, że młodzi czytają więcej, niż starsi (wiek krytyczny to czterdziestka). Radio, telewizja, kino, teatr, sport — nie stanowią dla książki konkurencji, przeciwnie, raczej pobudzają zainteresowanie dla niej, jeśli ktoś może sobie pozwolić na jej kupno. W gorszych warunkach finansowych, kiedy trzeba wybierać, oszczędzanie na telewizor i samochód idzie przed nabyciem książki.

Francuzi bardzo książkę szanują, uważają jednak na ogół, że lektura wymaga wysiłku, a ten wysiłek jest bezcelowy. W rezultacie czytanie to tylko męczący sposób odpoczywania — chyba że ktoś czyta, by się czegoś dowiedzieć, dokształcić się itp. Na dwieście osób tylko cztery powiedziały, że cieszą się na wakacje, bo będą mogły sobie poczytać.

*

Z pewnością książka jest nieraz niezastąpionym informatorem, ale tu jeden warunek: informacja musi być nie tylko rzetelna, musi być szybka. Zupełną fantazją wydaje się u nas wiadomość, że w witrynach księgarń paryskich 24 godziny po wyborach na prezydenta USA ukazała się książka o Kennedym. Oczywiście francuski wydawca, który ją wyprodukował, miał w zapasie drugi skrypt o Nixonie. Ale tempo wydrukowania tej książki i rozprowadzenia jej, to rzecz imponująca.

W Anglii zdążyły ukazać się, jak dotąd, cztery książki o Eichmannie — ba, zdążyły doczekać się już recenzji w prasie. Nie są to byle broszurki, ale prawdziwe książki, po dwieście, trzysta stron.

*

Z końcem zeszłego roku wyszła we Francji książka M. B. Blumenkrantza pt. *Żydzi i chrześcijanie w świecie zachodnim*. Studium to obejmuje lata 430—1096, i nie jest w tej dziedzinie pierwsze po wojnie, choć wyróżnia się precyzją naukowego opracowania. Już w roku 1948 Simon

wydał książkę pt. *Verus Izrael*, w której badał losy Żydów w latach 135—425 po Chrystusie i starał się dociec, czym różni się antysemityzm chrześcijan od dawniejszego antysemityzmu? Podobne zainteresowania przyświecały M. J. Isaacowi w jego *Genezie antysemityzmu* (1956), którą badał od czasów Ramzesa II aż do roku 1000 po Chr. Pierwszy tom *Historii antysemityzmu* opublikował w roku 1955 M. L. Poliakov. Opisuje w nim dzieje „aszkenazych" (czyli Żydów zamieszkałych na terytorium chrześcijańskim, w przeciwieństwie do „sefaradych" z terytoriów muzułmańskich) od początków diaspory aż po wiek XVIII, kiedy to monarchowie Europy środkowej jęli ratować nadwerężone swoje finanse przy pomocy żydowskich bankierów. W roku 1959 wyszło wznowienie znanej książki Isaaca pt. *Jezus i Izrael*, wreszcie w roku 1960 inna jego praca: *Czy antysemityzm ma korzenie chrześcijańskie?* Pomijam drobniejsze, choć nieraz ważkie prace na temat tzw. kwestii żydowskiej (Maritaina, Sartre'a, ostatnio Fejtö) i zatrzymuję się przy pewnych wnioskach Blumenkrantza i Isaaca. Blumenkrantz widzi dwie główne historyczne przyczyny niechęci chrześcijan do Żydów: po pierwsze konkurencję misyjną — bo prozelityzm żydowski bywał bardzo aktywny; wsparty nieraz nie byle jakimi środkami finansowymi, znajdował adeptów zarówno wśród pogan, jak i wśród chrześcijan. Drugi powód — to swoisty patriotyzm rzymski, który, od kiedy skończyły się prześladowania, rozwijał się wśród chrześcijan, każąc im solidaryzować się z postępowaniem Rzymian w Palestynie i całą winę za śmierć Chrystusa spychać z nich na Żydów. Mimo jednak gwałtownych nieraz tarć i polemik, Blumenkrantz twierdzi, że między piątym i jedenastym wiekiem Żydom powodziło się znacznie lepiej niż u schyłku Cesarstwa i niż w czasach późniejszych. W okresie, badanym przez Blumenkrantza, istniały jeszcze „dobrosąsiedzkie stosunki": Żydzi i chrześcijanie mówili tym samym językiem, nieraz ubierali się identycznie, nosili te same imiona, trudnili się tymi samymi zajęciami, mieszkali w tych samych dzielnicach (nie było jeszcze gett), wspólnie sługiwali wojskowo. Zresztą, aby właściwie ocenić brutalny nieraz stosunek chrześcijan do Żydów, trzeba zdać sobie sprawę, jak twardy był wówczas ich stosunek do innych epokach poza chrześcijaństwem, przed chrześcijaństwem (w Egip-
przedstawicieli dawnych herezji (np. manichejczyków). Na tym tle ówczesne nieszczęścia Żydów nie wydają się mniejsze, ale przestają być wyjątkowe. Najgorsze dla nich skutki miała konsekwentna wrogość na terenie przepisów prawnych: stopniowo doprowadziła ona do legalizacji najgorszych nadużyć.

Lecz w perspektywie historycznej antysemityzm nie wydaje się szczególną cechą społeczeństw chrześcijańskich: przejawiał się w różnych epokach poza chrześcijaństwem, przed chrześcijaństwem (w Egipcie, w Persji), a znów w społeczeństwach chrześcijańskich miewał on

ze sprawami religijnymi związki bardzo luźne. Blumenkrantz przypomina, że zmuszeni przez Wizygotów do przyjęcia chrześcijaństwa, Żydzi hiszpańscy byli prześladowani szczególnie ciężko, mimo że przez całe pokolenia byli chrześcijanami.

A przecież jest faktem, że wypowiedzi, które odczuwamy dziś jako „antysemickie", odnaleźć można u myślicieli chrześcijańskich, nawet tej klasy co święty Augustyn. Ten sam święty Augustyn, który pisał, że *sumus Iudaei, non carnaliter, sed spiritualiter*. Podobnie określił rzecz Pius XI, mówiąc, żeśmy wszyscy Semitami duchowymi. Papież powiedział to w czasach, kiedy antysemityzm stroił się nadal jeszcze w pseudochrześcijańskie argumenty. Isaac ma na pewno rację, gdy na podstawie swych badań dochodzi do wniosku, że „chrześcijaństwo w istocie wyklucza antysemityzm". Wyklucza go, a jeśli mimo to szukano w nim argumentów antysemickich, to zwykle przez fatalne pomieszanie koncepcji teologicznej z empirycznymi normami działania. Teologiczna koncepcja narodu wybranego, który nie odpowiedział do końca powołaniu i musiał ustąpić światło prawdy „poganom"; koncepcja narodu, w którym narodził się Bóg, a naród ów nie poznał go i ukrzyżował — nie może prowadzić do jakiego bądź usprawiedliwienia wrogości wobec narodu żydowskiego w historii. Pięknie ujął to Péguy, parafrazując zresztą katechizm soboru trydenckiego: „To nie Żydzi ukrzyżowali Chrystusa, lecz grzechy nas wszystkich, a Żydzi, którzy byli tylko narzędziem, piją na równi z innymi ze źródła zbawienia". Isaac cytuje to zdanie w swej ostatniej rozprawie i powiada, że to jest właśnie głos autentycznego chrześcijaństwa.

*

Historia zawsze była i jest pełna oksymoronów (zamiast banalnie powiedzieć paradoksów, mówię oksymoronów): wystarczy zajrzeć do pierwszej z brzegu gazety. Otwieram dziennik (dziś 11 luty) i znajduję następujące wiadomości: 1. Breżniew — czołowy przedstawiciel pierwszego na świecie kraju socjalistycznego — jedzie do Marokka, jednej z ostatnich na świecie monarchii teokratycznych. Książę Mulaj Hassan, potomek Proroka, zaproszony został do Moskwy na święto Pierwszego Maja. Allah Akbar! 2. Awantury w Izbie Gmin: rząd konserwatywny usiłuje ograniczyć system ubezpieczeń społecznych, które w swoim czasie sami konserwatyści ugruntowali. Labour Party broni gwałtownie tych ubezpieczeń i w ogóle zdobyczy *Welfare State*, a posłowie labourzystowscy powołują się w swoich przemówieniach co chwila na... prezydenta Kennedy'ego. 3. Bilans płatniczy USA — półtora miliarda deficytu. Bilans płatniczy Niemiec Federalnych — miliard nadwyżki. A przegrał wojnę — kto? (To pytanie trzeba zadać tonem jednego z naszych świet-

nych historyków sztuki, który podobno, wróciwszy z częścią skarbów wawelskich, tak się odezwał przez telefon: „Tu mówi profesor X, który przywiózł z Kanady — co?") 4. Dillon, republikanin, był murowanym ministrem finansów u Nixona. Wygrywają demokraci. Ministrem finansów zostaje Dillon. Dobry spec, dobry technik stoi *jenseits von Gut und Böse*. 5. Niejaki pułkownik Trinquier otwarł w Paryżu biuro rekrutacji do wojska Czombego. Kolonializm odwrócony: dawniej Europejczycy łapali niewolników i pakowali ich siłą do swoich armii, teraz Czombe łapie Paryżan... tyle że nie siłą, a sposobem: mamoną. Drobny, ale piękny szczegół: na ścianie biura wisi portret Czombego, flaga Katangi i tekst hymnu narodowego tejże Katangi, którego początek w wolnym przekładzie brzmi:

O sztandarze Katangi, symbolu wspaniały,
Powiewajże wesoło nad krainą chwały.
Niechajże na twój widok duch zbędzie się kwasu
I uleci ku niebu wnet bez ambarasu itd.

Jak to dawniej trzeba było zarabiać na sztandary i hymny — nieraz parę stuleci, albo i dłużej — a dziś szast prast i tradycja narodowa gotowa.

*

Emile Henriot wydał ostatnio u Albin Michela tom swoich szkiców o XVIII wieku. Znajduję tam piękny cytat z Diderota: „Będziemy mówić przeciw bezsensownym prawom, dopóki się ich nie zreformuje, a tymczasem poddamy się im... Mniej kłopotliwe być szalonym z szalonymi, niż być mądrym samemu". Zawsze się mówi, że taki był z Diderota rewolucjonista.

*

Pewien krytyk pisze w „Kierunkach", że rozważania o literaturze Stefana Żółkiewskiego wcale nie ustępują przedwojennym pracom Irzykowskiego. Nieco dalej powiada, że „Lichniak jest Żółkiewskim krytyki katolickiej", oraz porównuje jego recenzje z zarysami literatury współczesnej Kridla i Czachowskiego. Prosty sylogizm prowadzi do wniosku, że Lichniak nie ustępuje Irzykowskiemu, a w ogóle wszystko jeden kaliber: Irzykowski, Kridl, Żółkiewski, Lichniak... Krytyka szkiełko i oko.

J. W.

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 12.—

